

مسائل من الفقه المقارن

أحكام تتعلق بالعبادات

الأستاذ الدكتور هاشم جميل

دار المناهج
بغداد

دار الزيبق
دمشق


منتدى إقراء الثقافي



العنوان: مسائل في الفقه المقارن ـ القسم الأول.

التأليف: الدكتور هاشم جميل عبد الله.

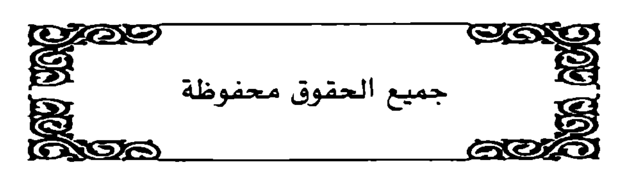
عدد الصفحات: ٤٠٨.

قياس الصفحة: ١٧,٥×٢٥ سم.

عدد النسخ: ١٠٠٠.

الطبعة الأولى

١٤٢٨ هـ ـ ٢٠٠٧ م





الأستاذ الدكتور هاشم جميل

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، **وبعد**:

فقد جرت العادة بالنسبة لمادة الفقه أن تدرس دراسة غير موسعة في المراحل غير المنتهية، إذ تدرس موضوعاته المقررة على ضوء مذهب واحد أو أكثر من مذهب بدون توسّع في ذكر الأدلة وما يتبع ذلك من مناقشات وترجيح؛ حتى لا يتشتت ذهن الطالب في المراحل الأولى من دراسته.

أما في المرحلة النهائية فإن مداركه لا بد أن تكون قد نمت بحيث أصبح مؤهَّلاً لدراسة أوسع، وأيضاً فإن ما درسه من علوم متنوعة: كعلوم القرآن، وعلوم الحديث، وأصول الفقه وغيرها لا بدّ أن يمارس الطالب تطبيقها بصورة عملية، ليتعلم كيفية الاستفادة منها عندما يكتب بحوثه في الدراسات العليا بعد التخرج منها؛ لذلك فإن هذه المرحلة تقتضي أن يدرس الفقه فيها دراسة مقارنة.

ولا يخفى أن دراسة الفقه كله أو دراسة قسم من أقسامه أو حتى باب متكامل من أبوابه تتعذر دراسته دراسة مقارنة في سنة واحدة؛ لذلك على ما يبدو فإن اللجنة المناط بها توصيف مفردات هذه المادة قد عمدت في الغالب إلى اختيار مسائل جزئية التقتطها من أبواب الفقه المختلفة، بالإضافة إلى بعض فصول تتعلق بالعبادات: كصلاة الجمعة، وصلاة المسافر، على أن يسبق ذلك كله بيان أسباب الخلاف بين الفقهاء.

وبما أن الكتاب منهجي فإني سألتزم بمفردات هذا المنهج من غير زيادة أو نقص، ورغم كثرة المجتهدين في هذه الأمة يضطرني ضيق المجال إلى الاقتصار في أغلب الأحيان ـ عند ذكر الخلاف ـ على ذكر آراء المذاهب المشهورة، وهي المذاهب الأربعة، بالإضافة إلى مذاهب الظاهرية والزيدية والإمامية، فإن اقتضت الحاجة ذكر رأي لغيرها فسأذكره، وسأقتصر عند الاستدلال على ذكر أهم الأدلة متوسِّعاً بعض الشيء في الاستدلال بالسنة ومناقشة ما أورده منها من أدلة؛ وذلك لأنه بالإضافة إلى أن السنة أوسع المصادر فإن التعرف على ما يصلح للاحتجاج منها وما لا يصلح له، وكذلك معرفة كيفية إزالة ما يبدو من تعارض عند الاستدلال بين السنة وبين الأدلة الأخرى، أو بين الأحاديث بعضها وبعض كل ذلك مما يمس تعليمه للطالب.

ونظراً لأن مفردات المنهج قد جاءت على النحو الذي ذكرته فإني ـ بعد أن أذكر بشكل موجز أهم ما يتعلق بأسباب اختلاف الفقهاء ـ سأضم كل مجموعة متجانسة من المسائل في باب مستقل، جاعلاً عنوانه: أحكام تتعلق بكذا؛ ذاكراً اسم القسم أو الباب الذي تنتمي إليه هذه المجموعة من المسائل؛ وسيكون مجموع هذه الأبواب سبعة مقسمة إلى قسمين:

يضم **القسم الأول** بابين منها، هما:

الباب الأول: أسباب اختلاف الفقهاء.

الباب الثاني: أحكام تتعلق بالعبادات.

ويضم **القسم الثاني** بقية الأبواب، وهي:

الباب الثالث: أحكام تتعلق بالمعاملات المالية.

الباب الرابع: أحكام تتعلق بالأسرة.

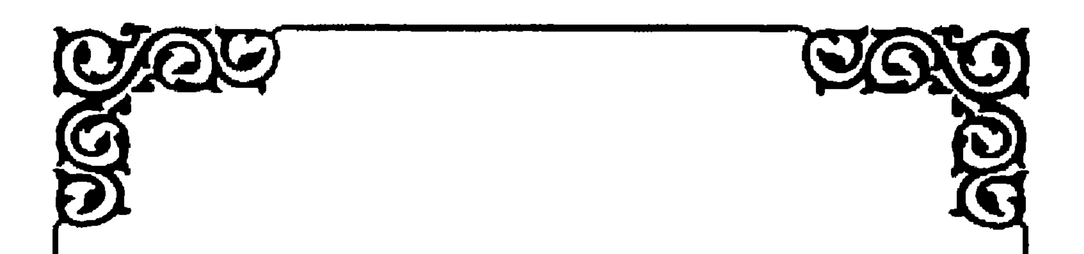
الباب الخامس: أحكام تتعلق بالجنايات والحدود.

الباب السادس: أحكام تتعلق بالأقضية والبينات.

الباب السابع: أحكام تتعلق بالجهاد.

والله تعالى أسأل الوقاية من الزلل، والهداية إلى سبيل الرشاد.

❑ ❑ ❑



القسم الأول

الباب الأول: أسباب اختلاف الفقهاء.

الباب الثاني: أحكام تتعلق بالعبادات.

* * *



الباب الأول

في أسباب اختلاف الفقهاء

الفصل الأول: أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام المستنبطة من المصادر المتفق عليها.

الفصل الثاني: أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام المستنبطة من المصادر المختلف فيها.

* * *

تمهيد

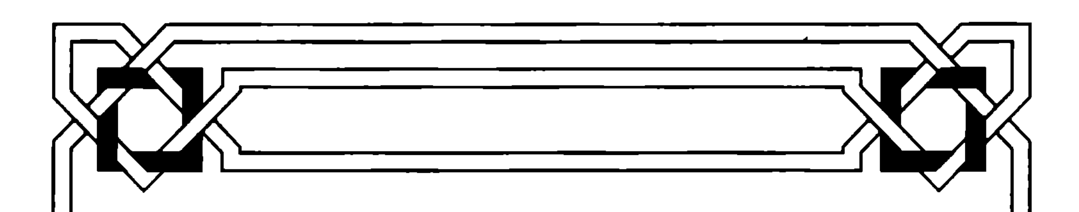
إيضاح أسباب الخلاف بين الفقهاء يقتضي التعرض لأهم مصادر الفقه، وبيان أهم مواضع الاختلاف في الاحتجاج بكل مصدر منها، وذلك لأن أسباب الخلاف تعود بشكل رئيس إلى هذه المصادر: من حيث الاختلاف في طريقة الاحتجاج بها، أو من حيث اعتبار الفقيه لهذا المصدر أو ذاك حجة أو ليس بحجة؛ ونظراً لطول هذا الموضوع وتشعُّبه؛ فإني سأقتصر في هذه المرحلة على دراسة ما يلي بإيجاز:

أولاً: أسباب اختلافهم في الأحكام المستنبطة من المصادر المتفق عليها.

ثانياً: اختلافهم في الاحتجاج بأهم المصادر الأخرى، وبعض ما يتعلق بها.

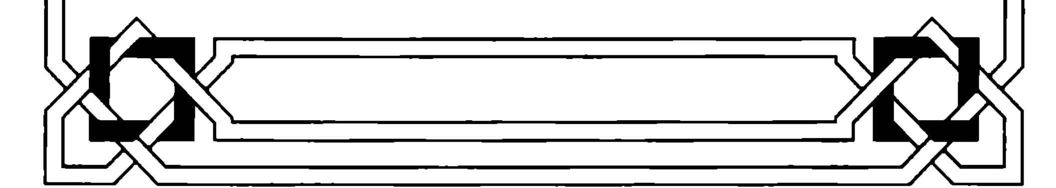
وسأخصص لكلٍّ واحدٍ منهما فصلاً مستقلاً، لذلك فإن هذا الباب سيتكوّن من فصلين:

❑❑❑



الفصل الأول

أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام المستنبطة من المصادر المتفق عليها



تمهيد

توجد مصادر لم يختلف المسلمون في الاحتجاج بها، فالخلاف في الأحكام المستنبطة منها لا يعود إذن إلى الاختلاف في حجيتها، وإنما يعود إلى أمور أخرى، هذه المصادر هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، وسأتناول الحديث عن أهم ما يتعلق بها في ثلاثة مباحث.

❑❑❑

المبحث الأول
أسباب الخلاف في الأحكام المستنبطة من الكتاب

المراد بالكتاب: القرآن الكريم، وهو: الكلام المعجز، المنزَّل على محمد ﷺ، والمكتوب في المصاحف، والمنقول بالتواتر، المتعبَّد بتلاوته(١).

والقرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع، لا خلاف في ذلك، وإنما حصل الخلاف في أمور تتعلق بطريقة الاستدلال به، وهي التي أدت إلى الخلاف في بعض الأحكام المستنبطة فيه، أهم هذه الأمور ـ فيما يبدو لي ـ خمسة؛ سأتحدث عنها بإيجاز في خمسة مطالب:

* * *

المطلب الأول
اختلافهم في حمل اللفظ على بعض معانيه

وهذا يتأتَّى مما يلي:

أ ـ تردد اللفظ بين معنيين حقيقيين:

تحتمل بعض ألفاظ القرآن الكريم أكثر من معنى، وهنا يجتهد الفقيه في اختيار المعنى المراد، وقد تختلف أنظار المجتهدين في ذلك، فيكون ذلك أحد أسباب الاختلاف في الحكم.

مثال ذلك قول الله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البَقَرَة: ٢٢٨].

---

(١) مناهل العرفان: ١/ ١٢.

فلفظ: (القرء) يطلق على الحيض كما يطلق على الطهر في اللغة، ومن هنا اختلف الفقهاء في القرء المعتبر في العدة؛ هل هو الحيض أو الطهر؟.

فذهب الجمهور، ومنهم: أبو حنيفة وأحمد في أصح الروايتين عنه؛ إلى أنه الحيض.

وذهب بعض الفقهاء، ومنهم: مالك والشافعي والظاهرية، وهو أشهر الروايتين عند الإمامية؛ إلى أنه الطهر.

وهذا الاختلاف تبنى عليه أحكام كثيرة، وقد احتج كل من الفريقين لمذهبه في تعيين المعنى الذي اختاره.

ويبدو لي هنا رجحان مذهب الجمهور، وليس هذا مقام إيراد الأدلة، وإنما سقت هذا كمثال لأحد أسباب الاختلاف بين الفقهاء.

ب ـ تردد اللفظ بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي:

قد يتردد اللفظ بين معنى حقيقي وآخر مجازي، فيختار البعض حمله على المعنى الحقيقي، ويختار آخرون حمله على المعنى المجازي، فيؤدي ذلك إلى الاختلاف في استنباط الحكم.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣]؛ الوارد في الآية التي تتحدث عن عقوبة المحاربين.

فالمعنى الحقيقي للنفي، هو: الإخراج من الأرض التي ارتكب فيها الفساد. والمعنى المجازي، هو: السجن.

فحمل الجمهور اللفظ على المعنى الحقيقي، بحجة: أن اللفظ يجب حمله على المعنى الحقيقي ما لم يصرف عنه صارف. ولم يوجد صارف هنا. لذلك لا يصح استعماله في المعنى المجازي.

وحمل الحنفية اللفظ على المعنى المجازي، واحتجوا لذلك:

بأن الصارف عن إرادة المعنى الحقيقي هنا موجود، وذلك لأنه يستحيل أن يكون المراد منه النفي من جميع الأرض، لأن ذلك لا يكون إلا بالقتل، والقتل عقوبة أخرى غير النفي.

كما أنه لا يصح أن يكون المراد منه خصوص النفي من أرض المسلمين لأن ذلك يؤدي إلى زج المسلم في أرض الكفر، وهذا غير جائز.

كما أنه لا يصح أن يراد به النفي من الأرض التي ارتكب فيها الفساد إلى بقعة ثانية من أرض المسلمين؛ لأن ذلك لا يحقق الغرض المقصود من العقوبة، وهو الزجر عن إخافة السبيل، وكف الأذى عن الناس، وذلك لأنه قد يرتكب في الأرض الثانية مثل ما ارتكب في الأرض الأولى.

ومن هنا قال الحنفية: يتعين حمل اللفظ على المعنى المجازي وهو السجن، إذ به يتحقق النفي من غير قتل، كما أنه لا يمنع منه مانع شرعي، ثم هو يحقق الغرض المقصود من التشريع.

ج ـ تردد اللفظ بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي:

قد يتردد اللفظ بين المعنيين: اللغوي والشرعي، فيختار كل فريق معنى غير الذي يختاره الفريق الآخر، فيكون ذلك من أسباب الخلاف.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...﴾ الآية [النساء: ٢٣].

فالبنت في اللغة: هي المتولدة من ماء الرجل مطلقاً.

وفي الشرع: هي المتولدة من مائه بوجه مشروع.

فحمل الجمهور اللفظ على المعنى اللغوي؛ ومن هنا رأوا حرمة البنت المتخلقة من الزنى على من تخلقت من مائه؛ حكمها في ذلك حكم البنت الشرعية.

بينما حملها البعض من الفقهاء على المعنى الشرعي، ومن هنا رأوا عدم تحريم المتخلقة من ماء الزنى على من تخلقت من مائه؛ لأنها ليست

بنتاً شرعية؛ بدليل عدم توريثها، وعدم إباحة الخلوة بها، وعدم ثبوت الولاية عليها(١).

د ـ تردد الكلمة الرابطة بين عدة معانٍ:

ومن قبيل حمل اللفظ على بعض معانيه الاختلاف الناشئ عن تردد الكلمة التي تربط الألفاظ بعضها ببعض بين معنيين.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [المائدة: ٣٣]؛ فالألفاظ هنا ركب بعضها على بعض بكلمة: (أو)، وهي تأتي في اللغة للتخيير تارة، وللتوزيع والتنويع تارة أخرى.

فذهب الجمهور إلى حملها على التوزيع: فالقتل مع الصلب عقوبة من أخذ المال وقتل، والقتل عقوبة من قتل فقط، والقطع عقوبة من أخذ المال فقط، والنفي عقوبة من أخاف السبيل من غير قتل أو أخذ مال.

وحجتهم: أن العقوبات متفاوتة، والجرائم متفاوتة، فإذا لم تحمل (أو) على معنى التوزيع وحملت على التخيير؛ فإن ذلك يقتضي عندئذ جواز ترتب أغلظ العقوبات على أخف الجرائم، وأخف العقوبات على أغلظ الجرائم، وهذا يتنافى مع عدل الشارع.

بينما اختار الإمام مالك وآخرون حمل الكلمة على التخيير، وعليه يكون للسلطان توقيع ما شاء من هذه العقوبات على من شاء من المحاربين الذين يسعون في الأرض فساداً: سواء قتلوا أو لم يقتلوا، وسواء أخذوا المال أو لم يأخذوا.

ويمكن لأصحاب هذا المذهب أن يدفعوا المحذور الذي ذكره الجمهور: بأن تخيير السلطان لا يتبع فيه الهوى إنما هو مقيد بالمصلحة؛

---

(١) مغني المحتاج: ٣/ ١٧٥

فالمراد بالآية: أن السلطان مخير في اتخاذ ما يراه دارئاً للفساد، محققاً للمصلحة؛ فقد يرى السلطان أن وجود عصابة مفسدة تخيف الناس وترهبهم أشد خطراً على الأمة من قتل شخص فقط، أو من قتله وأخذ ماله[١].

* * *

المطلب الثاني

اختلافهم في تخصيص عام الكتاب بخبر الآحاد

العام: لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد.

وألفاظ العموم كثيرة؛ مثل: كل، وجميع، والنكرة في سياق النفي أو النهي، وأسماء: الموصول والشرط والاستفهام، والجمع المحلى بالألف واللام وغيرها.

أما **الخاص** فهو: اللفظ الموضوع وضعاً واحداً للدلالة على معنى واحد على سبيل الانفراد: كمحمد، ورجل، أو للدلالة على كثيرين محصورين كاثنين وثلاثة وسائر أسماء الأعداد.

أما **التخصيص** فهو: إخراج بعض ما يتناول اللفظ العام بدليل.

إذا عرفنا هذا فإن دلالة الخاص على ما وضع له دلالة قطعية بالاتفاق، أما دلالة العام فقد اختُلف فيها؛ فقال بعض الفقهاء ومنهم أبو حنيفة: العام يدل على كل ما يشتمل عليه دلالة قطعية.

وقال الجمهور: دلالته ظنية، وذلك لأن احتمال التخصيص في العام كثير، فقد وجد بالاستقراء اللغوي أن التخصيص يدخل كثيراً من ألفاظ العموم، وهذا يجعل احتمال التخصيص قائماً، وما دام احتمال التخصيص للعام قائماً فإنه لا مجال للقول بأنه قطعي.

---

(١) انظر: الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٥٢٨ وبعدها.

وقد انبنى على هذا الخلاف أمر هام في استنباط الأحكام، وذلك لأن الحنفية بناء على ما قرروه: يعتبرون عموميات القرآن التي لم يلحقها التخصيص قطعية الدلالة قطعية الورود، وعليه فلا يجوز عندهم تخصيص عمومات القرآن بخبر الآحاد الخاص، لأنه وإن كان قطعي الدلالة فهو ظني الورود، لذلك فهو أضعف من عمومات القرآن؛ فلا تخص هذه العمومات به، وإنما لا بد لتخصيصها من دليل قطعي من القرآن أو السنة المتواترة، وألحقوا بهما السنة المشهورة.

وبهذا قال بعض الإمامية أيضاً.

أما الجمهور فإنهم على ما قرروه: قد اعتبروا عمومات القرآن ظنية الدلالة قطعية الورود، لذلك فإنها تخص عندهم بخبر الآحاد الخاص، لأنه وإن كان ظني الورود إلا أنه قطعي الدلالة؛ فتعادلا.

وممن قال بذلك: مالك والشافعي وأحمد والظاهرية والزيدية وبعض الإمامية.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ [البَقَرَة: ١٧٨].

هذا عام، فهل يخص منه قتل المسلم بالذمي؟ قال الجمهور: نعم، وقال أبو حنيفة: لا؛ محتجّاً بعموم الآية.

فإن احتج الجمهور بالخبر الصحيح: أنه ﷺ قال: «**لا يقتل مؤمن بكافر**»[(١)].

رد ذلك أبو حنيفة: بأن هذا خبر آحاد لا أخص به عموم القرآن.

---

(١) البخاري هامش الفتح: ١٢/ ٢٣٠.

فالاختلاف في هذا الحكم وأشباهه كثير مرده إلى ما ذكرناه، والخلاف جارٍ أيضاً في تخصيص عموم القرآن بالقياس أو العرف، والمسألة مبسوطة في مواضعها من كتب أصول الفقه[١].

* * *

المطلب الثالث

اختلافهم في حمل المطلق على المقيّد

هذا لا يختص بالقرآن الكريم وإنما يشمل السنة أيضاً، وسنرى مثل هذا التداخل في أكثر من موضع.

إذا عرفنا هذا فإن **المطلق** هو: اللفظ الدال على فرد أو أفراد على سبيل الشيوع، ولم يقترن به ما يدل على تقييده بصفة من الصفات؛ مثل: رجل وكتاب، فإن اقترن به ما يدل على تقييده فهو **المقيد**؛ مثل: رجل مؤمن، وكتاب كريم، ونحو ذلك.

وعليه: فإذا ورد اللفظ مطلقاً في نصٍّ ومقيداً في آخر؛ فهل يحمل المطلق على المقيد أم لا؟.

هنا لا يخلو إما أن يكون الإطلاق والتقييد في نفس الحكم، أو في سبب الحكم:

فإن كان في سبب الحكم حمل المطلق على المقيد عند الجمهور، وقالت الحنفية: لا يحمل.

مثاله: قوله ﷺ: «**الجار أحق بشفعة جاره، ينتظر بها وإن كان غائباً، إذا كان طريقهما واحداً**» رواه الترمذي وغيره[٢].

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ١/ ٢٩٤؛ أصول السرخسي: ١/ ١٣٣، روضة الناظر، ص ١٢٨؛ الأحكام للآمدي: ٢/ ١٠٥، ومختصر المنتهي مع شرح العضد، ص ٢٧٣؛ الأحكام لابن حزم: ١/ ١١٦ و٢/ ٦٦ و٤/ ١١٣؛ مقدمة البحر الزخار، ص ٤٩٨؛ الإمام الصادق، ص ٣٤٠.

(٢) الترمذي هامش تحفة الأحوذي: ٢/ ٢٩٢.

مع ما صح أنه ﷺ قضى بالشفعة للجار[١].

ومن هنا قالت الحنفية: يقضي بالشفعة لمجرد الجوار، بينما قال الجمهور: لا يقضي بالشفعة للجار إلا إذا كان شريكاً في الطريق، أما إذا كان الإطلاق والتقييد في نفس الحكم فإن هذا له أربع صور:

الأولى: اتحاد الحكم والسبب: وهنا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق: كالدم المحرم تناوله، فإنه جاء مطلقاً في آية، ومقيداً بالمسفوح في آية أخرى.

الثانية: اختلاف الحكم والسبب: وهنا لا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق: وذلك كاليد، حيث أطلقت في آية السرقة، وقيدت بالمرافق في آية الوضوء.

الثالثة: اختلاف الحكم مع اتحاد السبب: وهنا لا حمل بالاتفاق أيضاً، وإنما ينظر إلى الحكم في دليل آخر: كاليد، فقد جاءت مطلقة في آية التيمم، ومقيدة في آية الوضوء.

الرابعة: اتحاد الحكم مع اختلاف السبب: هنا اختلفوا: فذهب الأكثرون إلى حمل المطلق على المقيد، وقال أبو حنيفة والزيدية وأحمد في رواية وبعض الشافعية: لا يحمل، وذلك كالرقبة في الكفارة فإنها جاءت مطلقة في آية الظهار، مقيدة بالإيمان في آية القتل الخطأ.

ومن هنا قال أبو حنيفة ومن وافقه: لا يشترط في الرقبة التي يجب عتقها في كفارة الظهار أن تكون مؤمنة، بينما اشترط ذلك الآخرون[٢].

* * *

---

(١) انظر نصوص الأحاديث في البخاري: ٤/ ٣٦١؛ والنسائي: ٧/ ٣٢٠. وستأتي مستوفاة بألفاظها وتخريجها في مسألة الشفعة.

(٢) انظر: أحكام الآمدي: ٢/ ١٦٤؛ تيسير التحرير: ١/ ٣٣٠ وما بعدها؛ مقدمة البحر الزخار، ص ١٦٦؛ روضة الناظر، ص ١٣٦؛ أصول الفقه لزكي شعبان، ص ٢٩٠.

المطلب الرابع

اختلافهم في الاحتجاج بمفهوم المخالفة

مفهوم المخالفة: هو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه. وأشهر أنواعه أربعة:

أ ـ مفهوم الصفة: وهو دلالة اللفظ المقيد بالصفة على ثبوت نقيض حكم المنطوق لما لا توجد فيه هذه الصفة.

ب ـ مفهوم الشرط: وهو دلالة اللفظ المقيد بالشرط على ثبوت نقيض حكم المنطوق لما لم يتحقق فيه الشرط.

ج ـ مفهوم الغاية: وهو دلالة اللفظ المقيد بالغاية على ثبوت نقيض حكم المنطوق لما لم تتحقق فيه الغاية، وذلك بأن جاوزها.

د ـ مفهوم العدد: وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص، يفهم منه ثبوت نقيض الحكم فيما عدا ذلك العدد، زائداً كان أو ناقصاً.

إذا عرفنا هذا فإن الفقهاء قد اختلفوا في مسألة الاحتجاج بالمفهوم على مذهبين:

المذهب الأول: اعتبر مفهوم المخالفة حجة في استنباط الحكم من كلام الشارع، وبذلك قال جمهور الفقهاء.

المذهب الثاني: لم يعتبر المفهوم حجة، وبذلك قال الحنفية والظاهرية وبعض أتباع المذاهب الأخرى: كالغزالي وغيره.

فكان هذا الاختلاف سبباً من أسباب اختلاف الفقهاء.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥].

فذهب جمهور الفقهاء إلى أن حل نكاح الأمة مشروط بأمرين:

الأول: عدم وجود ما يتمكن به من نكاح حرة.

والثاني: أن تكون الأمة مؤمنة، وذلك جرياً منهم على رأيهم في العمل بالمفهوم؛ وذلك لأن مفهوم الشرط وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا﴾ يدل على أن من استطاع نكاح المحصنات المؤمنات لا يباح له التزوج بالأمة. وكذلك مفهوم الوصف المذكور في قوله تعالى: ﴿مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ يدل على عدم إباحة تزوج الأمة الكتابية، وقد خالف الحنفية ذلك؛ جرياً منهم على مذهبهم في إلغاء العمل بالمفهوم؛ لذلك قالوا بجواز نكاح الأمة وإن كانت كتابية.

ويلاحظ هنا: أن هذا السبب لا يختص بالكتاب، وإنما يشمل السنة أيضاً. من ذلك قوله ﷺ: «**إذا كان الماء قلّتين لم يحمل الخبث**» رواه أصحاب السنن الأربعة، والحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين[1].

فأخذ بمفهوم العدد في الحديث الشافعي، وأحمد في أصح قوليه، لذلك قالا بنجاسة ما دون القلتين بمخالطة النجاسة له سواء تغيَّر أو لا.

بينما كان للحنفية الذين لا يأخذون بالمفهوم مسلك آخر في المسألة؛ حيث حددوا مساحة عشر في عشر للماء الذي لا يحمل الخبث.

أما المالكية فمع قولهم بالمفهوم فإنهم لم يأخذوا بمفهوم هذا الحديث؛ لذلك قالوا بعدم نجاسة الماء إلا إذا تغيَّر: قليلاً كان الماء أو كثيراً، وسبب عدم أخذهم بالحديث: أنهم طعنوا بإسناده، وقالوا بعدم بيان المراد منه، وليس هنا موضع التفصيل في هذه المسألة.

وبهذا يتضح أن الفقهاء الذين يقولون بالمفهوم قد يختلفون في المسألة لثبوت الحديث عند بعضهم دون بعض، أو لأن الدليل عند بعضهم له محمل غير المحمل الذي يحمله عليه البعض الآخر، وقد يتفق في حكم المسألة مع

---

(١) سنن النسائي: ١/ ١٧٥؛ سنن أبي داود: ١/ ١٧؛ الترمذي هامش تحفة الأحوذي: ١/ ٧٠؛ ابن ماجه: ١/ ٩٦؛ المستدرك: ١/ ١٣٢.

القائلين بالمفهوم القائلون بعدم الأخذ به؛ وذلك لوجود دليل آخر عندهم غير المفهوم.

مثال ذلك قوله ﷺ: «**في الغنم السائمة زكاة**».

فقد أخذ بمفهوم هذا الحديث الشافعي وأحمد؛ لذلك قالا بعدم وجوب الزكاة في غير السائمة، على خلاف بينهم في مدة العلف الذي تعتبر بموجبه الماشية غير سائمة.

ومع قول مالك بالمفهوم فإنه قال بوجوب الزكاة في السائمة وغيرها؛ ذلك لأنه يعتبر الحديث قد خرج مخرج الغالب فهو عنده لا مفهوم له. ومع عَدم استدلال أبي حنيفة فإنه قال بعدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة؛ استصحاباً للعدم الأصلي، إذ الأصل عدم الوجوب[١].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن حديث السائمة السابق قد اشتهر بهذا اللفظ عند الفقهاء والأصوليين، لكني لم أجده بهذا اللفظ فيما بين يدي من كتب الحديث، ويشير كلام الحافظ ابن الصلاح إلى أن الفقهاء والأصوليين قد ذكروا هذا الحديث بالمعنى.

وعلى أي حال فإن معنى الحديث موجود في الصحيح، فقد روى البخاري حديثاً طويلاً عن أنس جاء فيه: أن الرسول عليه الصلاة والسلام قال: «**وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومئة شاة...**» الحديث[٢].

* * *

(١) انظر هذا المطلب في: الموجز في أصول الفقه، ص ١٤٤ وما بعدها؛ تيسير التحرير: ١/ ١٤٦ وما بعدها؛ حواشي جمع الجوامع: ١/ ٢٩٨ وما بعدها؛ العضد على ابن الحاجب: ٢/ ١٧٤ وما بعدها؛ المستصفى: ٣/ ١٩١ وما بعدها؛ الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٥٥٢؛ المجموع: ١/ ١١٣؛ المغني: ١/ ٣٤؛ التمهيد: ١/ ٣٣٨؛ حاشية الدسوقي: ١/ ٤٣٢؛ الفقه على المذاهب الأربعة: ١/ ٣٢٩.

(٢) البخاري هامش الفتح: ٣/ ٢٥٣؛ وانظر: التلخيص: ٢/ ١٥٧.

المطلب الخامس

اختلافهم في مصادر تفسير القرآن الكريم

القرآن الكريم يفسِّر بعضه بعضاً، أو يؤخذ تفسيره من السنة؛ فإن لم يكن ذلك اعتمد في تفسيره على المأثور عن الصحابة، فإن لم يوجد فقد أخذ البعض بالمأثور عن التابعين، فإن لم يوجد شيء من ذلك فقد قال البعض بالتوقف، بينما ذهب الأكثرون إلى القول بالاجتهاد في تفسيره، ولا يجوز ذلك إلا لعالم باللغةِ وعلوم القرآن، هذه طريقة الجمهور.

بينما ذهب الإمامية إلى أن التفسير إنما يكون بالمأثور عن الأئمة لا غير، أما التفسير بالاجتهاد فإنه لا يجوز إلا لمن تشبَّع بِعِلْمِ الأئمة.

وهكذا نرى أن الاختلاف في مصادر التفسير قد يؤدي إلى الاختلاف في الأحكام المستنبطة من الآية، هذا بالإضافة إلى أن الاجتهاد في التفسير عند القائلين به قد يختلف فيستتبع ذلك الاختلاف في الحكم المستنبط(١).

هذا مجمل لأهم أسباب الخلاف في الأحكام المستنبطة من القرآن الكريم.

❑❑❑

(١) موسوعة الفقه الإسلامي، إشراف الأستاذ أبي زهرة: ١/ ٢٨.

المبحث الثاني
أسباب الاختلاف في الأحكام المستنبطة من السُّنة

السنة مصدر من مصادر التشريع بالاتفاق، لم يخالف في ذلك أحد من المسلمين له رأي معتبر، إنما حصل الخلاف بينهم في أمور لا مساس لها في أصل الاحتجاج بالسنة، والذي يبدو لي أن أهمها هو اختلافهم فيما يلي:

١ـ مفهوم السنة.

٢ـ الاحتجاج بالمرسل.

٣ـ شرائط رجال الإسناد.

٤ـ شروط العمل بخبر الآحاد.

٥ـ العمل عند تعارض رواية الأحفظ مع رواية الأفقه.

٦ـ دلالة بعض أفعاله ﷺ.

٧ـ دلالة تقريره ﷺ.

٨ ـ أسباب أخرى يشمل بعضها القرآن الكريم.

لذلك فإن هذا المبحث يشتمل على ثمانية مطالب.

* * *

المطلب الأول
اختلافهم في مفهوم السنة

السنة عند الجمهور هي: ما أُثر عن الرسول ﷺ من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ.

أما الإمامية فإن مفهوم السنة عندهم يتسع ليشمل المأثور عن الأئمة بالإضافة إلى المأثور عن الرسول ﷺ[١].

وهكذا نرى أن الاختلاف في مفهوم السنة هو أحد الأسباب التي تؤدي إلى الاختلاف في استنباط الأحكام؛ إذ إن الإمامية يعتبرون قول الإمام جزءاً من السنة، لذلك فقول الإمام بحد ذاته يعتبر عندهم مصدراً من مصادر التشريع، بينما لا يرى الجمهور ذلك، وإنما يعتبرون قول الإمام قول فقيه بحاجة إلى إقامة الحجة عليه.

* * *

المطلب الثاني

اختلافهم في الاحتجاج بالمرسل

أحد شروط صحة الحديث اتصال السند، بينما انقطاعه يعتبر أحد أسباب ضعفه، والحديث الضعيف لا يحتج به الفقهاء في الأحكام ما لم يكن هناك ما يقوِّيه، لكنهم اختلفوا في الاحتجاج بالحديث المرسل إذا لم يكن فيه عيب آخر غير الإرسال على اختلاف بينهم في المراد بالمرسل:

فقد عرفه الأكثرون: بأنه الحديث الذي سقط الصحابي من إسناده. وعرفه الحنفية: بأنه قول الثقة من أئمة النقل، الذي له أهلية الجرح والتعديل: قال رسول الله ﷺ، سواء كان تابعياً أو غيره، واشترط كثير منهم أن يكون من أهل القرون الثلاثة الأُوَل، ويعنون بالقرون الثلاثة الأُوَلِ: الصحابة والتابعين وأتباعهم.

والمرسل عند الإمامية هو: ما حصل فيه انقطاع في أي طبقة من طبقات السند.

---

(١) مقدمة النص والاجتهاد، ص ٩.

إذا عرفت هذا فقد احتج بالمرسل أبو حنيفة ومالك وأحمد والزيدية والإمامية في قول.

واحتج به الشافعي إذا اعتضد بما يقويه: وذلك بأن يروى من طريق آخر أو توافقه فتيا بعض الصحابة، أو يتلقاه جمهور العلماء بالقبول.

أما الظاهرية فهم لا يحتجُّون بالمرسل، وهو قول للإمامية. فهذا الاختلاف كما هو واضح يؤدي إلى الاختلاف في استنباط الأحكام.

وهناك خلاف آخر بين الجمهور والإمامية، وذلك لأن الإمامية يرون أن الاتصال و الإرسال إنما يكون في الطريق إلى الإمام، أما إذا كان الإسناد إلى الإمام متصلاً فإنه لا يضره بعد ذلك أن يصله الإمام أو يرسله، بينما يرى الجمهور: أن الإمام كغيره من الرواة تخضع روايته لنفس الضوابط التي تخضع لها رواية غيره[1].

* * *

المطلب الثالث

اختلافهم في شرائط رجال الإسناد

جمهور العلماء على أن الحديث الصحيح هو: «ما اتصل إسناده برواية العدول الضابطين مع خلوه من الشذوذ والعلة». وعليه فإن الراوي إذا كان مسلماً وثبت عند العلماء اتصافه بالصفات المذكورة قُبلت روايته عند الجمهور، مع قطع النظر عن مذهبه، ومع قطع النظر عن كونه إماماً أو لا.

بينما يرى الإمامية: أن الحديث لا يعتبر صحيحاً إلا إذا روي من طريق الأئمة، وكان رجال الإسناد من الإمامية المتصفين بالضبط. وهل

(١) انظر: الأحكام لابن حزم: ٢/٣؛ مختصر المنتهى مع شرح العضد: ١/ ٥٨١؛ مفتاح الوصول، ص ١٧؛ كشف الأسرار: ٣/ ٣ وما بعدها؛ تيسير التحرير: ٢/١٠٢؛ مقدمة البحر الزخار، ص ١٧٧؛ الإمام الصادق، ص ٤١٤؛ قواعد علوم الحديث، ص ٩٩ وما بعدها.

تشترط فيهم العدالة؟ الأكثرون على اشتراطها، وقَبِلَ بعضهم رواية مستور الحال، وقَبِلَ البعض الآخر منهم رواية سليم الاعتقاد ظاهر الصدق، وإن لم يكون عدلاً من حيث التدين.

ولم يقبل الإمامية الحديث إذا كان جميع رجال إسناده من غير الإمامية، أما إذا كان فيه راو واحد غير إمامي والبقية من الإمامية فهذا أيضاً لم يقبله بعضهم، بينما قبله البعض الآخر بشرط أن يكون هذا الراوي موثقاً ممدوحاً من قبل الإمامية[١].

وهكذا نرى أن اختلاف الضوابط والشروط في رجال الإسناد يؤدي إلى أن يقبل كل فريق حديث الرجال الذين تتوفر فيهم ضوابطه وشروطه ويرد حديث سواهم، وهذا يؤدي قطعاً إلى الاختلاف في استنباط الأحكام.

* * *

المطلب الرابع

اختلافهم في شرائط العمل بخبر الآحاد

إذا جاء خبر الآحاد بإسناد تقوم به حجة فإن غالبية الفقهاء لم يشترطوا لوجوب العمل به شيئاً، وممن قال بذلك الشافعي وأحمد والظاهرية.

بينما اشترط مالك للعمل به أن لا يكون مخالفاً لعمل أهل المدينة، ولذلك لم يقل بخيار المجلس الذي يدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام:

«المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا»[٢]، وذلك لأنه مخالف لما عليه العمل عند أهل المدينة[٣].

---

(١) الإمام الصادق، ص ٣٧٠.

(٢) مسلم هامش النووي: ١٠/ ١٧٤.

(٣) مفتاح الوصول، ص ٩.

كما أنه اشترط عدم مخالفته للقواعد العامة، وسيأتي مثال ذلك في فطر الناسي.

واشترط أبو حنيفة للعمل بخبر الآحاد الشرائط التالية:

أ ـ أن لا يعمل الصحابي الراوي للحديث بخلاف ما رواه، وذلك لأنه إذا فعل ذلك فإنما يدل هذا على أنه قد قام عنده دليل على نسخه وإلا لما خالف موجب ما يرويه.

وعليه فإذا خالف رأي الصحابي روايته فالعبرة عند الحنفية برأيه لا بروايته، وخالفهم الجمهور في ذلك، فالعبرة عندهم بروايته.

ولهذا قال أبو حنيفة: يغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاث مرات، فإذا قال له الجمهور: ثبت عن رسول الله ﷺ من حديث أبي هريرة أن الإناء يغسل من ولوغ الكلب سبع مرات إحداهن بالتراب[١]. أجاب بأن أبا هريرة راوي الحديث كان يكتفي بالغسل ثلاثاً ويفتي بذلك[٢].

ب ـ أن لا يكون الحديث وارداً فيما يتكرر وقوعه ويحتاج كل مسلم إلى معرفة حكمه، ويعبر عنه الحنفية: بما تعم به البلوى. ولذلك لم يقولوا بالجهر بالبسملة عند قراءة الفاتحة في الصلاة، مع ورود أحاديث في ذلك عن الرسول ﷺ[٣]؛ وعللوا ذلك بأن هذه من الأمور التي يتكرر وقوعها ويطلع عليه الكثير من الناس، فلو كانت سنة ثابتة عن الرسول ﷺ لاشتهرت وكثر رواتها، فعدم شهرتها دليل على عدم صحتها.

ج ـ اشترط بعض الحنفية، ومنهم عيسى بن أبان: أن يكون الراوي للحديث فقيهاً إذا كان الحديث يخالف القياس أو القواعد الشرعية المقررة؛ وذلك لأن الراوي قد يروي الحديث بالمعنى، فإذا لم يكن فقيهاً فإنه لا يؤمن

---

(١) انظر: صحيح مسلم هامش النووي: ٣/ ١٨٣.

(٢) انظر: سنن الدارقطني: ١/ ٦٦.

(٣) انظر في ذلك: النسائي: ٢/ ١٣٤؛ مجمع الزوائد: ٢/ ١٠٩؛ فتح الباري: ٢/ ١٨١.

في هذه الحالة أن يرويه بلفظ يذهب معه شيء من المعنى الذي ينبني الحكم عليه.

لكن الواقع أن العمل عند أبي حنيفة وأصحابه قد جرى على خلاف ذلك؛ فهم لا يقدمون القياس على الحديث، لذلك فلا حاجة للإطالة بذكر هذا[١].

والذي يبدو لي رجحانه مما سبق هو ما ذهب إليه الشافعي ومن وافقه، وذلك لأن السنة إذا ثبتت عن الرسول ﷺ فإن الواجب عندئذ هو العمل بها ولا عبرة برأي من خالفها سواء كانوا علماء المدينة أو غيرهم. لأن هؤلاء العلماء لم يخالفوها إلا لأنها لم تبلغهم، ولو بلغتهم لم يخالفوها قطعاً، كما أنه لا يلزم من مخالفة الصحابي للحديث الذي يرويه نسخ ذلك الحديث ما لم نطلع على الناسخ؛ لاحتمال نسيان الصحابي للحديث أو تأويله له بوجه من الوجوه، وأيضاً فما دام الحديث قد صح عنه ﷺ فإنه لا يهمنا بعد ذلك أن يكون الراوي له واحداً أو أكثر، كما أن لا عبرة بالقياس مع وجود النص، ثم إن القواعد الشرعية مهما بلغت من القوة فإنها لا تبلغ قوة نص عام، وحينئذ فإذا جاء حديث خاص يخالفها فإنها في هذه الحالة تخص به ولا ترده.

* * *

المطلب الخامس

تعارض روايتي الأحفظ والأفقه

إذا تعارضت روايتان قد استوفت كل واحدة منهما شروط القبول لكن رجال أحدهما أحفظ، ورجال الأخرى أفقه، فأيها نقدم؟.

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ٣/ ١٦ وما بعدها؛ تيسير التحرير: ٣/ ١١٢ و١١٦.

قال الجمهور: نقدم رواية الأحفظ، وقال أبو حنيفة: نقدم رواية الأفقه.

وقد حدث أن اختلف الأوزاعي مع أبي حنيفة في مسألة رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه، فكان رأي الأوزاعي رفع اليدين في هذين الموضعين، ولم ير ذلك أبو حنيفة، فاحتج الأوزاعي عليه بحديث يرويه عن الزهري عن سالم عن ابن عمر، فرد عليه أبو حنيفة بحديث يرويه عن حماد عن النخعي، عن علقمة والأسود، عن ابن مسعود، فاعترض الأوزاعي عليه بأن إسناده أعلى ورجاله أحفظ، فرد عليه أبو حنيفة: بأن رجال إسناده أفقه[١].

وهكذا نرى أن الاختلاف في هذا الأمر قد كان أحد الأسباب في اختلاف الفقهاء في الحكم المستنبط من السنة.

* * *

المطلب السادس

اختلافهم في دلالة بعض أفعاله ﷺ

فعل الرسول ﷺ من حيث الاختلاف في دلالة بعض أنواعه بالنسبة للأمة سبب من أسباب الخلاف في الأحكام المستنبطة من السنة، وذلك يتبين فيما يلي:

أن أفعال الرسول ﷺ تنحصر في الأقسام التالية:

أ ـ أفعال جِبِلِّيَّة:

كالقيام، والقعود، والأكل، والشرب... ونحو ذلك، فهذه لا نزاع في أن فعله لا يقتضي أكثر من إباحتها بالنسبة له ولأمته.

---

(١) انظر: الرواية بتفاصيلها في فتح القدير: ١/ ٢١٩.

ب ـ أفعال ثبت أنها من خواصه ﷺ:

كوجوب صلاة التهجد عليه، وجواز مواصلة الصوم له، والتزوج بدون مهر.

فهذه لا نزاع أيضاً فيها، وإنما الإجماع منعقد على أن أحكام هذه الأفعال خاصة به ﷺ ولا تشاركه أمته في ذلك.

لكن قد يقع خلاف في أن الفعل خاص به، أو عام يشمل أمته؛ وذلك كالتزوج بلفظ الهبة المأخوذ من قوله تعالى:

﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

فذهب بعض الفقهاء، ومنهم الحنفية والمالكية: إلى جواز عقد النكاح بلفظ الهبة لا فرق في ذلك بين الرسول ﷺ وبين أحد من أفراد أمته؛ وذلك بناء على أن الأصل في أفعاله ﷺ أن تكون للتشريع.

وذهب آخرون ومنهم الشافعية والحنابلة: إلى منع ذلك بدلالة قوله تعالى في الآية: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

وقد وجَّه الحنفية ذلك بأن الخصوصية في الآية موجهة إلى سقوط المهر وليس إلى الصيغة؛ لأن ذلك إنما كان تخفيفاً ورفعاً للحرج عنه ﷺ، ولا حرج عليه في الصيغة[1].

وهكذا نرى أنه مع اتفاق الجميع على عدم سقوط المهر بالنسبة للأمة فإنهم قد اختلفوا في جواز العقد بلفظ الهبة. كما وصفت لك.

---

(١) المغني: ٧/ ٤٢٩؛ مغني المحتاج: ٣/ ١٤٠؛ تبيين الحقائق: ٢/ ٩٦؛ الإشراف للبغدادي: ٢/ ٩٨.

ج ـ أفعال ثبت أنها بيان لنص الكتاب:

وهذه تعتبر تشريعاً في حق الأمة باتفاق، وحكم الفعل حينئذ يكون حكم النص الذي اعتبر أصلاً له، وجوباً أو ندباً أو إباحة.

ويعرف كون الفعل بياناً بما يلي:

فقد يعرف ذلك بالنص عليه من قبل الرسول ﷺ صراحة، كقوله ﷺ: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[١]، وقوله: «**خذوا عني مناسككم**»[٢]، فقد دل ذلك على أن صلاته وحجه ﷺ بيان للآيات الموجبة للصلاة، والحج.

وقد يعرف ذلك بوقوع الفعل عقب مجمل أو عام أو مطلق لم يسبق منه بيان له لعدم تطبيقه.

وذلك كما جاء في حديث عمار: أنه ﷺ قال له:

«**إنما يكفيك أن تقول هكذا: فضرب بيده الأرض، فمسح وجهه وكفيه**»[٣].

وذلك بياناً لآية التيمم.

لكن قد يقع الخلاف في الفعل الصادر منه، هل هو بيان أم لا؟ فينشأ بسبب ذلك خلاف في الحكم.

وذلك كالمضمضة والاستنشاق في الوضوء؛ فقد واظب عليهما رسول الله ﷺ، فالجمهور قالوا: بأن فعله ﷺ لهما ومواظبته عليهما لم يكن ذلك منه بياناً للوضوء الواجب، لذلك قالوا بعدم وجوبهما.

بينما ذهب بعض الفقهاء، ومنهم أكثرية الحنابلة والزيدية إلى: أن فعله ﷺ كان بياناً للوضوء الواجب؛ لذلك قالوا بوجوبهما[٤].

---

(١) البخاري هامش الفتح: ٢/ ٩٣.

(٢) مسلم هامش شرح النووي: ٩/ ٤٤.

(٣) البخاري: ١/ ٣٠٤ وما بعدها.

(٤) انظر: المجموع: ١/ ٤٠٠؛ المغني: ١/ ١٢٠؛ البحر الزخار: ٢/ ٦١.

د ـ فعل لم يثبت له شيء مما ذكر:

وهذا على نوعين:

النوع الأول: أن تعلم صفته الشرعية من وجوب أو ندب أو إباحة، من قبل أن يفعله.

وحكم أمته في هذا الفعل مثل حكمه بالنسبة له ﷺ، فعليها أن تتأسى وتقتدي به، وتوقع الفعل على الصفة التي أوقعه الرسول ﷺ عليها: من وجوب أو ندب أو إباحة.

فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزَاب: ٢١]، وقد كان أصحاب الرسول ﷺ يرجعون إلى أفعاله احتجاجاً واقتداء، كما قبَّل عمر رضي الله عنه الحجر وقال:

«إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ قبَّلك ما قبلتك» متفق عليه[١].

وعلى ذلك تتخرج جملة كبيرة من الأحكام، مثل: صلاة النوافل الراتبة مع الفرائض قبلاً وبعداً، وصلاة الضحى، والتكبيرات على الجنازة وغيرها.

النوع الثاني: فعل لم تعرف صفته الشرعية.

فهنا اختلفوا؛ فقيل: يحمل الفعل على الوجوب. وقيل: على الندب. وقيل: على الإباحة،وقيل: يتوقف حتى يدل دليل على أحدها، دفعاً للتحكم.

واختار البعض التفصيل، وهو الذي رجحه بعض الأصوليين كابن الحاجب وغيره فقالوا: إن ظهر قصد القربة من الفعل حمل على الندب؛ وذلك لأن ظهور قصد القربة دليل على أن الفعل مرجح فيه جانب الطلب، والمتيقن من الطلب الندب، فلا يثبت ما زاد إلا بدليل، وذلك كأن يصلي ﷺ ركعتين مثلاً ولا يواظب عليهما.

---

(١) البخاري هامش الفتح: ٣/ ٣٨٠؛ مسلم هامش النووي: ٩/ ١٦.

وإن لم يظهر من الفعل قصد القربة حمل على الإباحة، وذلك لأن عدم ظهور قصد القربة يدل على رفع الحرج عن الفعل، والمتيقن منه إباحته، فلا يثبت ما زاد على ذلك إلا بدليل.

وذلك كزواجه ﷺ من السيدة زينب بعد فراق زيد بن حارثة لها(١).

* * *

المطلب السابع

اختلافهم في دلالة تقريره ﷺ

التقرير: هو سكوت الرسول ﷺ عن الإنكار عند رؤيته شخصاً يفعل شيئاً.

وقد اتفق العلماء على أن سكوته ﷺ يدل على إباحة ذلك الفعل؛ لأنه لا يقر أحداً على فعل منكر.

ويشترط لذلك أن يكون قادراً على الإنكار؛ وعدم تقدم إنكاره لذلك الفعل؛ فإن كان غير قادر على الإنكار أو تقدم إنكاره لذلك الفعل، فإن سكوته ﷺ في هذه الحالة لا يدل على إباحة الفعل.

ثم إن التقرير إذا اقترن باستبشار وإظهار للفرح بالفعل الذي رآه، فإن ذلك يكون أدل على الإباحة.

ومع أن التقرير والاستبشار قد يقعان فإنه قد يحصل خلاف بين الفقهاء في دلالة ذلك، وهذا لاختلافهم في سبب التقرير والاستبشار: أهو مشروعية الفعل؟ وحينئذ يدل على الإباحة، أم شيء آخر غير المشروعية؟ وحينئذ فلا يعتبر التقرير في هذه الحالة دالاً على الإباحة.

مثال ذلك: الحكم بالقيافة في إثبات النسب.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ١/ ٨٩؛ شرح الإسنوي على المنهاج: ٢/ ٢٣٦؛ أصول الفقه للخضري، ص ٢٩٤؛ المنار، ص ٢٤٨، الموجز في الأصول، ص ٦٨؛ الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٥٥٦ وما بعدها.

وهي معرفة شبه الشخص بأبيه أو أخيه: فقد جاء في هذا الموضوع حديث عائشة رضي الله عنها قالت:

دخل عليَّ رسول الله ﷺ ذات يوم مسروراً فقال: «**يا عائشة! ألم تري أن مجززاً المدلجي دخل عليَّ فرأى أسامة وزيداً وعليهما قطيفة، قد غطيا رؤوسهما وبدت أقدامهما، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض**» متفق عليه[١].

فاعتبر الجمهور سرور الرسول ﷺ بقول مجزز دليلاً على أن القيافة علم صحيح، وإلا لما سُرَّ ﷺ بذلك، لأنه لا يُسرُّ إلا بما هو حق، لهذا اعتبروا القيافة من أدلة إثبات النسب.

بينما ذهب بعض الفقهاء، ومنهم الحنفية إلى: أن سكوت الرسول ﷺ وسروره بفعل مجزز ليس تقريراً لذلك الفعل حتى تعتبر القيافة دليلاً؛ لأن نسب أسامة كان معلوماً قبل ذلك، وإنما كان المشركون يقدحون في نسبه لما بينهما من اختلاف في اللون، واستبشاره ﷺ إنما كان لإلزام الكفار الطاعنين في نسب أسامة بما يقرونه ويعتمدون عليه في أعرافهم وعاداتهم، هذا نموذج من اختلافهم في دلالة التقرير المقترن بفعل خاص على مشروعية ذلك الفعل أو عدم مشروعيته[٢].

* * *

المطلب الثامن

أسباب أخرى

توجد أسباب أخرى قد تؤدي إلى الخلاف في استنباط الأحكام،

---

(١) البخاري هامش الفتح: ١٢/ ٤٤؛ مسلم هامش النووي: ١٠/ ٤١.

(٢) انظر: الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٥٥٩ وما بعدها؛ وانظر في مسألة القيافة: المحلى: ١٠/ ١٤٩؛ عمدة القارئ: ٢٣/ ٢٦٤؛ المغني: ٦/ ٣٩٥؛ مغني المحتاج: ٤/ ٤٨٩؛ مختصر الطحاوي، ص ٣٥٨.

بعضها لا يختص بالسنة، وإنما قد تشمل القرآن الكريم أيضاً، نجمل أهمها فيما يلي:

أ ـ عدم بلوغ الدليل للفقيه:

بلوغ الدليل لفقيه وعدم بلوغه لفقيه آخر قد يكون سبباً من أسباب الاختلاف في الحكم، والأمثلة على ذلك كثيرة؛ منها:

ما روي عن عمر وابن مسعود والنخعي: أن الجنب لا يتيمم وإن لم يجد الماء، ولعلهم نظروا في ذلك إلى أن آية الوضوء قد أمرت الجنب بالتطهر، ولم تذكر أن عليه التيمم.

بينما الجمهور قد ذهبوا إلى أن الجنب شأنه شأن غيره يتيمم عند عدم الماء، محتجين بحديث عمار الثابت في الصحيح والذي يدل على مذهبهم(١).

وما خلاف عمر ومن وافقه إلا لعدم بلوغ الدليل إليهم، ولو بلغهم لما خالفوا، وقد نقل بعض الفقهاء رجوعهم عن رأيهم هذا إلى مذهب الجمهور(٢)، فلعل الدليل قد بلغهم بعد ذلك فرجعوا، وعلى أية حال فإن الفقيه لا يعدو الاستدلال بدليل خاص في مسألة بعينها إلا إلى دليل آخر يراه أرجح منه، أو لأن ذلك الدليل لم يبلغه، فإذا بلغه عاد إليه قطعاً.

ب ـ نسيان الفقيه للدليل:

قد يبلغ الدليل إلى الفقيه فينساه لمروره بظرف عصيب أو نحو ذلك، فيعمد إلى الاستدلال بدليل آخر في الوقت الذي يكون استدلاله بالدليل الذي نسيه أولى، فيكون هذا النسيان سبباً للاختلاف في الحكم، لكن إذا ذكر الفقيه بما نسيه فإنه لابد عائد إليه.

---

(١) انظر الحديث في: مسلم هامش النووي: ٤/ ٦١.

(٢) المجموع: ٢/ ٢٢٦

وهذا قد يعرض في القرآن الكريم فضلاً عن السنة.

مثال ذلك: لما توفي رسول الله ﷺ ذهل المسلمون، ومنهم عمر؛ فقام خطيباً فيهم وأنكر وفاته ﷺ وتوعَّد من يقول ذلك. وحجته في ذلك كما أخبر بها ابن عباس فيما بعد: أنه كان يظن أن رسول الله ﷺ سيكون آخر أمته وفاة ليكون شاهداً على أعمالهم، أخذاً من قوله تعالى:

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البَقَرَة: ١٤٣].

فلما جاء أبو بكر الصديق وتلا عليهم قوله تعالى:

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِي۟ن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾ [آل عِمرَان: ١٤٤].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزُّمَر: ٣٠].

تذكر عندئذ عمر ما كان نسيه، وثاب إليه رشده، وأيقن أنه ﷺ قد توفي، وسقط السيف من يده، ووقع على الأرض لا تحمله قدماه، وقال: «كأني والله لم أكن قرأتها قط»(١).

ج ـ الاختلاف في وجوه الجمع بين الأدلة:

قد يعرض للفقيه أكثر من دليل في مسألة واحدة، فيحاول التوفيق بينها أو إزالة التعارض بوجه من الوجوه، بينما يسلك فقيه آخر وجهاً غير الوجه الذي سلكه الفقيه الأول، فيحصل بسبب ذلك الاختلاف عند استنباط الحكم، وهذا قد يحصل في القرآن الكريم أيضاً فضلاً عن السنة.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البَقَرَة: ٢٢١].

---

(١) انظر: الأحكام لابن حزم: ٢/ ١٢٥؛ تاريخ الطبري: ٢/ ٢٠٠؛ سيرة ابن هشام: ٤/ ١٠٧٠.

مع قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥].

فقد أفتى ابن عمر بعدم جواز نكاح الكتابيات مُدْخِلاً لهن ضمن المشركات وقال: لا أعلم شركاً أعظم من أن تقول المرأة: إن عيسى ربها، وحكم بأن الآية الثانية منسوخة بالتي قبلها، وهكذا ظن ابن عمر التعارض بين الآيتين، فسلك مسلك النسخ لإزالة التعارض[١].

بينما خالفه الجمهور حيث جعلوا الآية الثانية مخصصة لعموم الأولى فسلكوا بذلك مسلك التخصيص.

ومثاله أيضاً: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

مع قوله تعالى: ﴿وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

فقد أفتى علي وابن عباس بأن المتوفىٰ عنها زوجها بأبعد الأجلين، وقد غلب عليهما هنا الاحتياط عند الجمع بين الدليلين كما هو واضح. بينما أفتى الجمهور: بأن العدة بالأشهر إنما تكون لغير الحامل، أما الحامل فإن عدتها بوضع الحمل، وسلكوا بذلك مسلك التخصيص حيث جعلوا الآية الثانية مخصصة للأولى، وأيضاً فإن رسول الله ﷺ قد أفتى بذلك كما في قصة نسيبة بنت الحارث الأسلمية الثابتة في الصحيح[٢].

وقد يظن بعض الفقهاء أن دليلاً من الأدلة قد نسخ، فيتوقف عن الحكم بموجبه، بينما يثبت غيره بأن النسخ غير موجود، ويستمر على العمل بما يقتضيه الدليل، وحينئذ يحصل الخلاف.

---

(١) الأحكام لابن حزم: ٢/ ١٢٨.

(٢) انظر: صحيح مسلم مع شرح النووي: ١/ ١٠٩؛ معالم السنن: ٣/ ٢٩٠.

مثال ذلك: قول بعض الفقهاء بعدم جواز المسح على الخفين في الوضوء، فإذا قال لهم الجمهور الذين يثبتون جواز المسح عليهما: بأن المسح ثابت عن الرسول ﷺ، قالوا: إن الجواز قد نسخ بآية الوضوء في سورة المائدة، فأجابهم الجمهور بأن المسح على الخفين قد ثبت عن الرسول ﷺ بعد نزول آية المائدة كما في حديث جرير بن عبد الله البجلي، وحينئذ فلا تصح دعوى النسخ بالآية المذكورة(١).

وأخيراً فإن الفقيه قد يحتج بحديث يحسبه صالحاً للاحتجاج به، فإذا دقق النظر فيه فقيه آخر تبين له في الحديث ضعف لم يطلع عليه الأول فيذهب حينئذ إلى الاحتجاج بأدلة أخرى فيكون هذا من أسباب الاختلاف. والأمثلة على ذلك كثيرة جدّاً، وسيأتي الكثير منها عند الكلام عن المسائل.

وهكذا نرى أن اتفاق الفقهاء على حجية الكتاب والسنة لم يحل دون اختلافهم في الأحكام المستنبطة منهما، بل قد يحصل الاختلاف في الحكم مع أن الكل قد أخذ من آية واحدة أو من حديث واحد، وما ذلك إلا لاختلافهم في المسالك التي سلكوها عند الاستنباط. ومع ذلك فالمجتهد مأجور ما دام قد بذل جهدهُ في سبيل الوصول إلى الحق؛ سواء أصاب أو أخطأ كما نص الأثر على ذلك.

❑ ❑ ❑

---

(١) انظر الحديث كاملاً في سنن أبي داود: ١/ ٣٩؛ الترمذي: ٦/ ٩٦؛ وأصل الحديث في مسلم: ٣/ ١٧٠؛ وانظر الخلاف في الاستذكار: ١/ ٢٩٩؛ الروض النضير: ١/ ٢٧٢.

المبحث الثالث
اختلافهم في أوصاف الإجماع الذي يحتج به

الإجماع هو: اتفاق مجتهدي المسلمين في عصر من العصور بعد عصر الرسول ﷺ على حكم شرعي.

ومن التعريف يتبين أن الفقهاء إذا اتفقوا جميعاً على حكم شرعي، وانقرض عصر المجمعين من غير أن يظهر مخالف، وكان اتفاقهم هذا صريحاً، ونقل الإجماع نقلاً متواتراً، فإننا في هذه الحالة نكون أمام الإجماع الصريح الذي هو حجة قطعية تحرم مخالفته بالاتفاق، لم يخالف في ذلك إلا شواذ لا عبرة برأيهم.

ومن هنا نعرف أن الإجماع الذي اتفق الفقهاء على كونه حجة له أوصاف لا بد من توفرها، فإذا تخلف وصف منها في هذه الحالة ندخل دائرة الإجماع المختلف فيه الذي هو سبب من أسباب اختلاف الفقهاء عند استنباط الحكم، وهنا أجمل لك أهم مواطن الاختلاف فيما يلي:

١ ـ إذا لم يحصل الاتفاق.

٢ ـ إذا لم يتفق الجميع.

٣ ـ ظهور مخالف في عصر المجمعين.

٤ ـ الاتفاق غير الصريح.

٥ ـ الإجماع بعد عصر الصحابة.

وسأتكلم عن كل واحد منها في مطلب مستقل.

المطلب الأول

إذا لم يحصل الاتفاق

لكي يتحقق الإجماع الذي هو حجة عند الجميع فلا بد من الاتفاق، وعليه فإذا لم يحصل الاتفاق فإننا في هذه الحالة ندخل دائرة الخلاف، وأهم ما يتعلق بهذا المطلب أمران، أتكلم عنهما في فرعين مستقلين:

الفرع الأول

اختلاف فقهاء عصر من العصور

إذا اختلف أهل عصر من العصور في حكم مسألة على قولين أو أكثر. فهل تعتبر أقوالهم هذه مستنفذة للخلاف بحيث لا يجوز لمن جاء بعدهم من المجتهدين إحداث قول جديد، أو يعتبر اختلافهم هذا إيذاناً بأن المسألة اجتهادية، ويجوز لمن جاء بعدهم إحداث قول جديد فيها؟.

بالأول قال الجمهور، وبالثاني قال البعض من كل من الحنفية والظاهرية والإمامية، وتوسط آخرون فقالوا: لا يجوز إحداث قول يناقض الأقوال جميعاً، ويجوز إحداث قول يوافق كل واحد منها من وجه ويخالفه من وجه آخر، وقد اختار هذا (الآمدي) وكثير من الأصوليين.

مثال ذلك: ميراث الجد والإخوة؛ فإن الصحابة قد اختلفوا فيه على أقوال ثلاثة:

الأول: يرث الجد جميع المال ويحجب الإخوة.

الثاني: يقاسم الجد الإخوة بشرط أن لا يقل نصيبه عن الثلث.

الثالث: يقاسم الجد الإخوة بشرط أن لا يقل نصيبه عن السدس.

فإذا جاء مجتهد وقال: لا يرث الجد؛ لا يقبل قوله لمناقضته الأقوال كلها؛ لأنها قد اتفقت على توريثه وإنما اختلفت في مقدار ما يرث.

الفرع الثاني

اتفاق أهل عصر بعد اختلاف من قبلهم

لو اختلف الصحابة مثلاً على قولين، ثم جاء التابعون فاتفقوا على واحد منهما، فهل يعد اتفاقهم هذا إجماعاً لا تجوز مخالفته أم لا؟.

هنا قال البعض: هذا لا يعد إجماعاً، وعليه فإنه يجوز لمن جاء بعدهم أن يأخذ بالقول الآخر، بينما ذهب آخرون إلى اعتبار ذلك إجماعاً، وقد قال بذلك أكثر الحنفية وكثير من الشافعية وبعض الحنابلة[١].

* * *

المطلب الثاني

إذا لم يتفق جميع المجتهدين

لكي يتحقق الإجماع المتفق عليه، فلا بد فيه من اتفاق جميع المجتهدين عليه، فإذا لم يتحقق الاتفاق فما هو الحكم؟.

الجمهور على أن خلاف الواحد من المجتهدين يمنع انعقاد الإجماع، بينما ذهب البعض إلى أن خلاف القلة كالواحد والاثنين لا يؤثر على انعقاد الإجماع، وبذلك قال الطبري، وهو قول لأحمد[٢].

ويلتحق بهذا اتفاقات خاصة لا تعتبر حجة عند الجمهور، بينما اعتبرها بعض الفقهاء حجة، أهمها ما يلي:

أ ـ إجماع المجتهدين من أهل المدينة يعتبر حجة عند مالك، حتى إنه رد به خبر الآحاد كما سبق.

---

(١) الأحكام لابن حزم: ٤/ ١٥٥؛ الأحكام للآمدي: ١/ ١٩٨ و٢٠٤؛ روضة الناظر، ص ٧٥؛ مقدمة البحر الزخار، ص ١٨٥؛ الإمام الصادق، ص ٤٧٣.

(٢) الأحكام لابن حزم: ١/ ١٩١؛ الأحكام للآمدي: ١/ ١٧٤؛ روضة الناظر، ص ٧٠؛ مختصر المنتهى مع شرح العضد: ١/ ١٣٠؛ مقدمة البحر الزخار، ص ١٨٤.

ب ـ إجماع المجتهدين من الإمامية على رأي يعتبر حجة عند الإمامية وإن خالفهم غيرهم.

جـ ـ ولأن الإجماع عندهم يعتبر كاشفاً عن رأي الإمام قالوا: إن خواص أصحاب إمام من الأئمة إذا اتفقوا على رأي فإن اتفاقهم هذا يعتبر كاشفاً عن رأي ذلك الإمام فيكون حجة.

د ـ إجماع العترة عند الزيدية يعتبر حجة، والعترة هم: علي وفاطمة والحسن والحسين، والمجتهدين من أبنائهما.

هـ ـ نقل الآمدي عن بعض الحنفية اعتبار اتفاق الخلفاء الأربعة إجماعاً، وقال: هو أحد قولين لأحمد، لكن ذكر ابن قدامة: أن الإمام أحمد يعتبر اتفاقهم حجة لا إجماعاً.

والفرق بين الأمرين لا يخفى، وذلك لأن اعتباره حجة لا يعني عدم جواز مخالفته، أما الإجماع فإن مخالفته غير جائزة.

و ـ نقل عن بعض الناس أنهم اعتبروا اتفاق أبي بكر وعمر حجة[(١)].

وهكذا نرى أن بعض الاتفاقات الخاصة تعتبر بمثابة الإجماع عند بعض الفقهاء، بينما الجمهور لا يعتبرونها كذلك، وهذا بدوره يعتبر أحد أسباب الاختلاف عند استنباط الأحكام كما هو واضح.

* * *

المطلب الثالث

ظهور مخالف في عصر المجمعين

جمهور الفقهاء على أن الاتفاق متى حصل انعقد الإجماع واعتبر بذلك

(١) مختصر المنتهي: ١/١٣١؛ أصول السرخسي: ١/٣١٧؛ أحكام الآمدي: ١/ ١٨٤؛ مفتاح الأصول، ص ١٦٦؛ روضة الناظر، ص ٧٣؛ مقدمة البحر، ص ١٨٥؛ الإمام الصادق، ص ٤٦٤.

حجة لا تجوز مخالفته، بينما قال بعض الفقهاء: لا يعتبر الاتفاق إجماعاً ما لم ينقرض عصر المجمعين، فإذا انقرض عصر المجمعين ولم يظهر مخالف كان ذلك إجماعاً، وإلا فلا؛ هذا هو الظاهر من مذهب أحمد، ووافقه بعض الشافعية، وبعض الزيدية(١).

* * *

المطلب الرابع

الاتفاق غير الصريح

الاتفاق الذي يعتبر إجماعاً هو الاتفاق الصريح، وعليه فإذا كان الاتفاق غير صريح، وذلك كأن يقول واحد أو أكثر من المجتهدين قولاً، ويشيع هذا القول ويسكت الآخرون من المجتهدين عن المخالفة، وتمضي مدة كافية للتأمل والتفكير ولا يوجد مانع يمنع الساكتين من إظهار رأيهم إذا كان لهم رأي مخالف، وهذا ما يسمى: بالإجماع السكوتي، فهل يعتبر هذا حجة أو لا؟.

ذهب كثير من الفقهاء إلى اعتبار ذلك إجماعاً، وبه قال أحمد، وأكثر الحنفية، وبعض أصحاب الشافعي، وهو مذهب الإمامية وبعض الزيدية.

وقالت الظاهرية، وبعض الحنفية: هو ليس بإجماع ولا حجة، ونسب الآمدي وغيره هذا إلى الشافعي.

لكن رأيت في رسالة الشافعي: أن قول الصحابي الذي لا يعلم له موافق ولا مخالف يعتبر عنده حجة.

وهذا يفهم منه: أن الإجماع السكوتي لا يعتبر عنده إجماعاً قطعياً، وإنما يعتبر حجة ظنية يؤخذ به عند عدم وجود غيره.

---

(١) مقدمة البحر؛ روضة الناظر، الصفحات السابقة؛ أحكام ابن حزم: ٤/ ١٥٦؛ أحكام الآمدي: ١/ ١٧٤.

وما ذكرته هو مذهب بعض الشافعية ومنهم الآمدي نفسه وإليه ذهب بعض الزيدية[١].

* * *

المطلب الخامس

الإجماع بعد عصر الصحابة

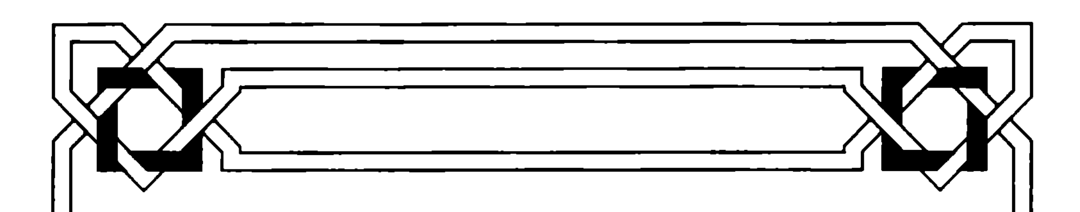
جمهور العلماء يرون إمكان تحقق الإجماع في أي عصر من العصور بعد عصر الرسول ﷺ؛ لا فرق في ذلك بين عصر الصحابة وبين العصور اللاحقة له؛ لذلك لم يقتصر الجمهور على الاحتجاج بإجماع الصحابة فقط وإنما يحتجون بإجماعهم وبإجماع أهل العصور الأخرى ممن جاء بعدهم. بينما يرى الظاهرية الاقتصار على الاحتجاج بإجماع الصحابة دون غيره، لأنهم يرون عدم إمكان تحقق الإجماع في غير عصرهم[٢].

وبما مر يتبين لنا أهم مواطن الاختلاف في الإجماع، والتي أدت بدورها إلى اختلاف الفقهاء في الأحكام المستمدة منه. وبهذا نكون قد انتهينا من مباحث الفصل الأول.

❑ ❑ ❑

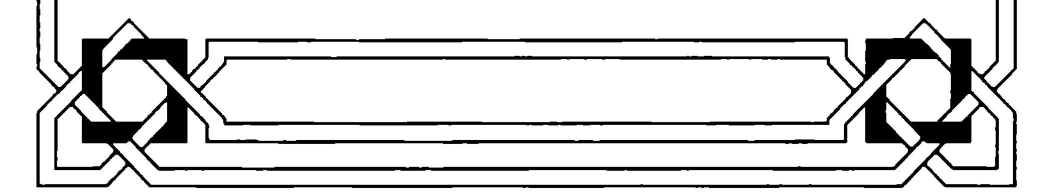
(١) انظر: الرسالة، ص ٥٩٧؛ كشف الأسرار: ١/ ٢٢٨؛ روضة الناظر، ص ٧٦؛ الأحكام لابن حزم: ٤/ ١٧٥؛ الأحكام للآمدي: ١/ ١٨٧؛ أصول السرخسي: ١/ ٣٠٣.

(٢) إحكام الأحكام لابن حزم: ٤/ ١٤٧.



الفصل الثاني

أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام المستنبطة من المصادر المختلف فيها



تمهيد

أهم المصادر المختلف فيها هي: القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، واستصحاب الأصل، وقول الصحابي، وحكم العقل، وسأتكلم عما يهمنا مما يتعلق بهذه المصادر في سبعة مباحث.

❑ ❑ ❑

المبحث الأول
القياس

القياس إنما يكون عند عدم وجود نص أو إجماع في واقعة من الوقائع، فإذا وجدت واقعة أخرى ثبت حكمها بنص أو إجماع، وتبين أن علة الحكم فيها موجودة في الواقعة الأخرى، فإنه في هذه الحالة يسوى بينهما في الحكم، وتسمى الواقعة التي ثبت حكمها بنص أو إجماع: أصلاً، والواقعة الأخرى: فرعاً. وسبب جعل حكمهما واحداً هو وجود علة هذا الحكم فيهما معاً، لذلك عرَّفوا القياس: بأنه إلحاق فرع بأصل لعلة تجمع بينهما.

وأكثر ما يهمنا هنا أمران؛ هما: الخلاف في الاحتجاج بالقياس، والخلاف في ثبوت العقوبات والكفارات والتقديرات بالقياس، لذا فإني سأتكلم عنهما في المطلبين التاليين:

* * *

المطلب الأول
اختلاف الفقهاء في الاحتجاج بالقياس

جمهور الفقهاء اعتبروا القياس من مصادر التشريع، ولم يعده الظاهرية والإمامية من المصادر، وإنما يتحول الظاهرية بعد النص والإجماع إلى استصحاب الأصل، ويتحول أكثر الإمامية إلى حكم العقل ويتوقف بعضهم.

وقد ادعى بعض العلماء احتجاج الظاهرية بالقياس منصوص العلة، كقياس غير الخمر من المسكرات على الخمر، لأن الإسكار الذي هو العلة في تحريم الخمر منصوص عليه، وادعوا احتجاج الظاهرية بالقياس الأولى، كقياس الضرب على التأفيف، وهذا صحيح من حيث الجملة إلا أن الظاهرية

يقولون: أخذنا هذه الأحكام من طريق النص لا بالقياس. ومذهب الإمامية موافق لمذهب الظاهرية في هذا[١].

* * *

المطلب الثاني

اختلافهم في ثبوت العقوبات والكفارات والتقديرات بالقياس

اتفق الفقهاء على ثبوت التعزير بالقياس، لأننا نعلم أن الشارع قد نص على عقوبات جرائم معينة، وأن الغرض من العقوبة الردع عما في هذه الجرائم من فساد وأذى، لذا فكل معصية تتحقق فيها المعاني السابقة تعتبر جريمة، وكل ما يتحقق به الردع يعتبر عقوبة، وما التعزير إلا عقوبة لجرائم لم ينص الشارع على عقوبتها. أما العقوبات المقدرة فقد حصل فيها خلاف: حيث قال الشافعي وأحمد وأكثر أصحابهما وبعض المالكية: تثبت بالقياس وقال الحنفية وأكثر المالكية: لا تثبت بالقياس.

وقد احتج المثبتون: بأن القياس من أدلة الشرع، فيثبت به أي حكم يمكن القياس فيه.

واحتج المانعون: بأن الحدود عقوبات مقدرة، والمقدرات الشرعية لا يدخلها القياس، لأنها غير معقولة المعنى، وما دامت كذلك فلا يمكن أن يعقل الجامع بين الأصل والفرع.

وأيضاً فإن القياس أساسه العلة، وتمييز العلة من بين الأوصاف الثابتة في الأصل يكون بطريق الظن، والظن شبهة، والرسول ﷺ يقول: «**ادرؤوا الحدود بالشبهات**»[٢].

---

(١) أحكام ابن حزم: ٧/ ٥٣؛ مقدمة النص والاجتهاد، ص ١١؛ ابن حزم، ص ٤٦٤.

(٢) الترمذي هامش تحفة الأحوذي: ٢/ ٣١٨؛ والسنن الكبرى: ٨/ ٢٣٨؛ نيل الأوطار: ٧/ ٨٨؛ نصب الراية: ٣/ ٣٣٣.

وقد جرى الخلاف المذكور في إثبات الكفارات بالقياس، لأن في الكفارة معنى العقوبة.

وكذلك التقديرات، فقد جرى الخلاف أيضاً في إثباتها بالقياس، لما سبق من أنها غير معقولة المعنى، فلماذا كان مقدار حد القذف ثمانين جلدة، ومقدار حد الزنى مئة جلدة، واختلاف أعداد الركعات في فرائض الصلاة؟ وهكذا.

هذه أمور غير معقولة المعنى، لذلك لا يمكن إثباتها بالقياس.

وكذلك جرى الخلاف في الرخص، لأنه يقتصر فيها على مورد النص.

هكذا علل المانعون، أما المثبتون فقد رأوا أن القياس من أدلة الشرع، فيمكن أن يثبت به ما يثبت بغيره من الأدلة.

وعلى أي حال فإن هذا الاختلاف، قد أدى إلى الاختلاف في استنباط الأحكام. ومن أمثلة ذلك:

جريمة اللواط، فهل تأخذ حكم الزنى فيستحق فاعلها نفس العقوبة المقررة شرعاً للزنى، أم لا؟.

قال الشافعي، ومالك، وأحمد: يأخذ حكم الزنى.

لكن ذهب مالك إلى رجم الفاعل والمفعول به مطلقاً، وهو قول للشافعي ورواية عن أحمد.

بينما ذهب الشافعي في أشهر أقواله وأحمد في رواية إلى أن الفاعل يأخذ حكم الزاني حسب حاله: المحصن كالمحصن يرجم، وغير المحصن يجلد، أما المفعول به فحكمه حكم غير المحصن مطلقاً.

بينما ذهب أبو حنيفة والظاهرية: إلى عدم وجوب الحد في اللواط، وإنما يجب فيه التعزير عندهم.

ومن أمثلة ذلك: الكفارة في القتل العمد، فقد أوجبها الشافعي وآخرون، وقال أبو حنيفة ومالك وآخرون بعدم وجوبها.

واختلفوا أيضاً في جريان القياس في الأسباب والشروط والموانع.

فذهب أكثر الشافعية وبعض الحنفية إلى جريان القياس فيها.

وذهب أكثر الحنفية وبعض الشافعية إلى عدم ذلك.

ومن المسائل المبنية على هذا الخلاف، مسألة القتل بالمثقل، فقد أوجب فيه القصاص الشافعي وأحمد وصاحبا أبي حنيفة، واعتبروه من قبيل القتل العمد قياساً على القتل بالسلاح.

بينما ذهب أبو حنيفة إلى عدم وجوب القصاص في القتل بالمثقل؛ لأنه اعتبره شبه عمد.

أما المشهور عن مالك: فإن القتل عنده ينقسم إلى قسمين: عمد، وخطأ، ولا واسطة بينهما، فلا يوجد عنده قتل يسمى: شبه عمد، وإليه ذهب ابن حزم أيضاً.

وهناك رواية أخرى عن مالك تثبت القتل شبه العمد، وعلى هذه الرواية فإن مذهبه في المسألة مثل مذهب الشافعي.

وهكذا نرى أن الاختلاف في حجية القياس، وكذلك الاختلاف فيما يجري فيه القياس؛ كل ذلك قد كان أحد أهم الأسباب التي أدت إلى اختلاف الفقهاء في استنباط الأحكام[1].

❑❑❑

---

(١) انظر تفسير التحرير: ٤/١٠٣؛ أصول الفقه للأستاذ أبي زهرة، ص ٢٤٨؛ أسباب اختلاف الفقهاء، ص ٤٣٦؛ وانظر المسائل الفقهية في: القوانين الفقهية، ص ٢٩٥ و٢٩٨ و٣٠٥؛ المحلى: ١٠/ ٣٨٤ و١١/ ٣٨٢؛ المنتقى: ٧/ ١٠٠؛ المغني: ٩/ ٣٢٠؛ الشرح الكبير: ١٠/ ١٧٥، الهداية: ٢/ ٧٦ و٤/ ١١٧؛ المهذب: ٣/ ٣٠٣؛ مغني المحتاج: ٤/ ١٤٤.

المبحث الثاني
الاستحسان

أكثر من استعمل الاستحسان وتكلم فيه هم فقهاء الحنفية، لذا فإني سأتناول ما يهمنا هنا من الاستحسان في مطلبين: أتناول في الأول منهما تعريفه عند الحنفية، وأتناول في الثاني أنواعه عندهم، وموقف غيرهم منه.

* * *

المطلب الأول
تعريف الحنفية للاستحسان

أكثر من استعمل الاستحسان فقهاء الحنفية كما قلنا، ومع ذلك فإن المتقدمين منهم لم يذكروا له تعريفاً؛ لذلك تعرَّضوا لنقد كبير بسبب قولهم به، ثم حدد المتأخرون المراد منه، ومع ذلك ظلت تعريفاته غير وافية بالغرض، وإن كان من أجودها قولهم: «هو عدول المجتهد عن الحكم في مسألة بمثل ما حكم به في نظائرها؛ لدليل يقتضي هذا العدول».

على أن هذا التعريف غير مانع؛ لأنه يشمل التخصيص والنسخ؛ لذلك فالذي يبدو لي أن تعريف الأستاذ زكي الدين شعبان هو أجود التعريفات؛ لأنه تعريف تفصيلي ينطبق على واقع الاستحسان في الفقه الحنفي، قال[1]:

«الاستحسان يطلق على أمرين:

أحدهما: القياس الذي خفيت علته لدقتها وبعدها عن الذهن، في مقابلة قياس ظهرت علته لتبادرها إلى الذهن.

---

(١) أصول الفقه للأستاذ زكي الدين شعبان، ص ١٥١.

ثانيهما: استثناء مسألة جزئية من أصل كلي؛ لدليل خاص يقتضي ذلك؛ سواء كان هذا الدليل: نصاً، أو إجماعاً، أو ضرورة، أو عرفاً، أو مصلحة أو غير ذلك».

وبيان ذلك: أن بعض المسائل التي لم يرد فيها نص أو إجماع قد يكون لها شبه بأصلين، أحد الشبهين متبادر إلى الذهن، والآخر بعيد بالنسبة للشبه الأول؛ فيتعارض لذلك قياسان، فالقياس الخفي يسميه الحنفية استحساناً، والحكم الثابت به حكماً مستحسناً ثابتاً على خلاف القياس، أي: القياس الأصولي المعروف.

كما أن بعض المسائل يتناولها دليل عام أو قاعدة مأخوذة من مجموع أدلة واردة في موضوع واحد، ولكن يوجد دليل يقتضي استثناءها من الحكم الثابت لنظائرها فيسمي الحنفية ذلك استحساناً، ويسمون الحكم الثابت به حكماً مستحسناً ثابتاً على خلاف القياس، ويعنون به هنا: الدليل الشرعي العام، أو القاعدة المقررة عندهم.

وهكذا نرى أن المعدول عنه في الاستحسان قد يكون مقتضى قياس ظاهر إلى مقتضى قياس خفي، وقد يكون مقتضى نص عام إلى حكم خاص، وقد يكون مقتضى تطبيق قاعدة كلية إلى حكم استثنائي.

* * *

المطلب الثاني
أنواع الاستحسان عند الحنفية وموقف غيرهم منه

يتنوع الاستحسان إلى ستة أنواع حسب الدليل الذي يثبت به، ونذكرها فيما يلي بإيجاز مع أمثلتها:

النوع الأول ـ الاستحسان بالنص:

يتحقق هذا النوع في كل صورة يرد فيها نص معين يتضمن حكماً على خلاف الحكم الكلي الثابت بمقتضى الدليل العام أو القاعدة العامة.

مثال ذلك: السَّلَم، فإن مقتضى القياس فيه ـ أي: الدليل الشرعي العام ـ عدم الجواز؛ وذلك لأنه بيع ما ليس عند الإنسان، والرسول ﷺ يقول: «**لا تبع ما ليس عندك**»(١).

لكن استثني السَّلَم من ذلك استحساناً؛ لدليل خاص يدل على جوازه وهو قوله ﷺ: «**من أسلف فليسلف في كيل معلوم إلى أجل معلوم**»(٢).

ومثاله أيضاً: الوصية، فالقياس ـ أي: القاعدة المقررة ـ عدم جوازها؛ وذلك لأن القاعدة المقررة في التمليك هي: أنه لا يجوز أن يضاف إلى وقت زوال الملك، ولكنها استثنيت استحساناً للنصوص الواردة فيها، مثل قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾ [النساء: ١١].

ومثاله أيضاً: الحكم ببقاء الصوم بالنسبة لمن أكل أو شرب ناسياً، فإن مقتضى القياس ـ أي: القاعدة المقررة ـ بطلانه؛ لأن ركنه الإمساك، وقد فات بالأكل أو الشرب، والقاعدة: «أن الشيء لا يبقى مع فوات ركنه»، ولكن استثنيت هذه الصورة لقوله ﷺ: «**من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه**»(٣).

النوع الثاني ـ الاستحسان بالإجماع:

ويتحقق هذا بإفتاء المجتهدين في حادثة على خلاف الدليل العام أو القاعدة المقررة، أو بسكوتهم وعدم إنكارهم على ما يفعله الناس إذا كان ما يفعلونه مخالفاً للأصول المقررة.

مثاله: عقد الاستصناع. فالقياس ـ وهو القاعدة المقررة ـ يقتضي عدم جوازه؛ لأن محل العقد معدوم وقت إنشاء العقد، لكن جرى العمل به في كل زمان من غير نكير، فكان إجماعاً؛ لذلك قالوا بجوازه استحساناً.

---

(١) الترمذي: ٣/ ٣٥٣.

(٢) مسلم هامش النووي: ١١/ ٤١.

(٣) البخاري هامش الفتح: ٤/ ١٣٥.

ومثاله: الاستحمام في الحمامات العامة فيه جهالة في الماء المستهلك وفي المدة التي يقضيها المغتسل في الحمام، والجهالة تفسد العقد. فالقاعدة المقررة تقتضي عدم جواز هذا العقد، لكن جاز استحساناً، لعدم إنكار أحد من أهل العلم له، وفي كلا الموضعين بني الإجماع على مراعاة الحاجة ودفع الضرر والحرج الذي سيقع فيه الناس لو منعوا من هذا التعامل.

النوع الثالث ـ الاستحسان بالضرورة والحاجة:

ومثال ذلك: تطهير الأحواض والآبار إذا وقعت فيها نجاسة، فتطهيرها بصب الماء عليها مخالف للقياس ـ أي القاعدة المقررة ـ وذلك لأن نزح بعض الماء لا يؤدي إلى طهارة الباقي كما هو واضح. ونزح جميع الماء الموجود وقت التلوث لا يفيد طهارة ما ينبع من البئر أو يصب في الحوض، وذلك لأن هذا لابد أن يلاقي نجساً في قاع أو جدران البئر أو الحوض فيتنجس بذلك؛ وقد ترك العلماء القاعدة المقررة في ذلك للضرورة، وقالوا بطهارة البئر إذا نزح كل أو بعض مائها على ما هو مفصّل في كتب الفقه[١].

النوع الرابع ـ الاستحسان بالقياس الخفي:

وهذا يتحقق في كل مسألة يجتمع فيها قياسان: أحدهما جلي، والآخر خفي.

مثال ذلك: وقف الأرض الزراعية، يشبه البيع من حيث إن كلاً منهما يخرج العين من ملك صاحبها، ومقتضى هذا أن لا يدخل الطريق والشرب ـ أي: النصيب من الماء الذي يسقى به الزرع والشجر ـ وكذلك المسيل ـ أي: مجرى صرف المياه الزائدة ـ إلا إذا نص الواقف على ذلك، كما هو الحكم بالنسبة للبيع.

---

(١) الهداية مع فتح القدير: ١/ ٦٨ وما بعدها؛ الاختيار: ١/ ١٨ وما بعدها.

ويشبه أيضاً الإجارة من حيث إن كلّاً منهما يفيد ملك الانتفاع بالعين، ومقتضى ذلك دخول الطريق، والشرب، والمسيل في الوقف ولو لم ينص الواقف على ذلك كما هو الحكم في الإجارة.

وكما نرى فإن الشبه بالبيع أظهر لأنه متبادر إلى الذهن، أما الشبه بالإجارة فيحتاج إلى تأمل ونظر، بذلك كان القياس هو عدم دخول الطريق والشرب والمسيل إلا بالنص على ذلك في الوقف، ودخولها مع عدم النص استحسان.

النوع الخامس ـ الاستحسان بالعرف:

ويشمل هذا ما يجيزه الفقهاء بناء على العرف، إذا كان مخالفاً للقياس أو القواعد المقررة.

مثال ذلك: قال محمد بن الحسن: بجواز وقف ما جرى العرف بوقفه من المنقولات: كالكتب ونحوها استحساناً، وهو مخالف للقياس ـ أي: القاعدة المقررة ـ في الوقف: من أنه يجب أن يكون مؤبداً، ويقتضي ذلك عدم جواز وقف المنقول استقلالاً عن العقار، وقد تمسك بالقاعدة أبو حنيفة، فمنع وقف المنقول المستقل عن العقار؛ سواء جرى العرف بذلك أم لا.

ومثاله أيضاً: بيع الشرب استقلالاً لا يجوز، لجهالة المبيع، أو لكونه غير مملوك للبائع؛ لأن الماء لا يملك إلا بالإحراز، وإحراز الماء وهو في مجراه غير ممكن، وهذا هو القاعدة المقررة، وبها تمسك أكثر الحنفية، لكن أفتى بعضهم بالجواز استحساناً، لجريان العرف به في بعض البلاد.

النوع السادس ـ الاستحسان بالمصلحة:

ويتحقق هذا النوع في كل مسألة ثبت لها حكم بمقتضى دليل عام، أو قاعدة مقررة، ووجدت مصلحة تقتضي استثناءها وإعطاءها حكماً آخر.

ومثال ذلك: القاعدة المقررة عند الحنفية أن عقد المزارعة ينتهي بموت أحد العاقدين أو كليهما، كما في الإجارة، ولكنهم استثنوا من ذلك صوراً، منها:

إذا مات صاحب الأرض ولم يدرك الزرع بعد؛ فإن العقد يبقى: استحساناً على خلاف القياس ـ أي: القاعدة المقررة عندهم ـ حفظاً لمصلحة العامل ودفعاً للضرر عنه.

ومثال ذلك أيضاً: القاعدة المقررة: الأمين لا يضمن إلا بالتعدي أو التفريط في الحفظ، ويدخل في ذلك الصانع: كالخياط، وصاحب المكوى فإنه لا يضمن إلا بالتعدي أو بالتفريط في حفظ ما عنده من أمتعة الناس وملابسهم، هذه هي القاعدة، لكن أفتى أبو يوسف ومحمد وغيرهما من الفقهاء على هؤلاء بالضمان إلا إذا حصل هلاك ما بيده بأمر لا يمكنه الاحتراز عنه: كالحريق الشامل والنهب العام، وهذا استحسان على خلاف القياس، روعي فيه المحافظة على أموال الناس من الضياع نظراً إلى كثرة الخيانات وضعف سلطان الإيمان على النفوس.

هذه أهم وجوه الاستحسان وأمثلتها عند الحنيفة.

وقد قال المالكية بالاستحسان أيضاً؛ فعرفه ابن العربي: بأنه إيثار ترك الدليل والترخيص بمخالفته؛ لمعارضة دليل آخر في بعض مقتضياته.

وقسمه إلى أربعة أقسام، وهي: ترك الدليل للعرف، وتركه للإجماع، وتركه للمصلحة، وتركه للتيسير ودفع المشقة.

فقد قال به إذن المالكية أيضاً وإن كانت تطبيقاته عندهم ليست في سعة تطبيقاته عند الحنفية.

وقال به الحنابلة أيضاً، وعرفوه بما يقارب تعريف الحنفية السابق، فمفهومه عندهم واسع، لكن تطبيقاته عندهم قليلة، بل إن شيخ الإسلام ابن

تيمية رد أقوال الحنفية في العقود التي اعتبروها مخالفة للقياس، وأنها جازت استحساناً، وأثبت أنها موافقة للقياس.

ومن أمثلة الاستحسان عند أحمد:

قوله بالتيمم لكل صلاة، والقياس أنه كالماء، وذلك استحساناً.

وقوله جواز شراء المصحف مع أنه يمنع من بيعه؛ وذلك استحساناً.

وبالاستحسان قال الزيدية؛ فقد عرفوه بقولهم: «هو العدول عن القياس لأمر طارئ أوجب الأخذ بدليل أقوى».

لكن يرى الشيخ أبو زهرة: أن مؤداه عند الحنفية أعم، وبيان ذلك أنك قد عرفت فيما سبق أن القياس عند الحنفية يشمل القياس الأصولي، والقاعدة العامة، ومقتضى الدليل العام. بينما الاستحسان عند الزيدية يقتضي دليلين ظنيين: معدول إليه ومعدول عنه، وكل منهما صحيح، ولم يختل أي شرط في أحدهما، لكن أحدهما أقوى لوجه يرجحه، سواء كانا قياسين، أو كانا قياساً وخبراً.

أما الشافعي، فقد اشتهر عنه قوله: «من استحسن فقد شرع». فهل هذا يعني أن الشافعي لا يقول بالاستحسان؟.

فأنت لو نظرت إلى الأدلة التي ساقها لإبطال الاستحسان، مثل قوله: إن الاستحسان قول بالهوى، والاستناد إليه وهو بهذه الصفة إثم، لأن ذلك لا يجيزه القرآن والسنة والإجماع. وأن الأخذ به يورث اضطراباً في الفتيا... إلى آخر ما ذكره[١].

أقول: إذا نظرت إلى كلامه هذا علمت بأنه لا ينطبق على الاستحسان الذي يقول به الحنفية وغيرهم؛ فهم أتقى لله تعالى من أن يقولوا في دين الله بالهوى.

---

(١) الأم: ٢/ ٣٧٢.

على أن الشافعي نفسه قد وردت عنه وقائع تشهد بقوله بالاستحسان الذي يقول به الحنفية وغيرهم.

فقال: أستحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهماً، ويعني بذلك متعة المطلقة. وأستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام.

وقال: إذا أخرج السارق يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت؛ فالقياس أن تقطع يده اليمنى، والاستحسان أن لا تقطع.

واستحسن مسألة الاستحمام السابقة. وجوز شرب الماء من أيدي السقايين من غير تقدير للماء، وذلك استحسان بالعرف، مع مخالفته للقواعد المقررة للبيع؛ لأن البيع لا يجوز مع الجهالة في المبيع[١].

وبهذا يتبين أن الخلاف بين الشافعي وبين القائلين بالاستحسان خلاف لفظي، وأن الأئمة الأربعة والزيدية يأخذون بالاستحسان وإن اختلفوا في مؤداه وفي سعة الأخذ به، فأكثرهم أخذاً به الحنفية، يليهم المالكية والزيدية، ويضيق الأخذ به عند الشافعية والحنابلة. أما الإمامية والظاهرية فقد أنكروا الأخذ به.

ومن الأمثلة التي يتبين فيها أثر الخلاف: الشفعة في الثمار، فقد اختلف فيها الفقهاء على أقوال: فقال بعضهم: إذا باع أحد الشريكين ثمراً على أصوله فللشريك الآخر أن يأخذه بالشفعة من المشتري، إلحاقاً له بالعقار، ما لم تيبس الثمرة. وهذا مذهب مالك، وهذا استحسان، لدفع الضرر عن الشريك.

وقال الحنفية بالشفعة في الزرع والثمار مع الأصل، إذا ذكر الزرع أو الثمر في البيع، لأنه لا يدخل من غير أن يذكره، وهذا استحسان، لأنه باعتبار الاتصال صار تبعاً للعقار: كالبناء في الدار وما كان مركباً فيه فيأخذه الشفيع، مع أن القياس لا يقتضي أخذه؛ لأنه ليس بتبع فأشبه المتاع في

---

(١) الأحكام للآمدي: ٣/ ٢٠٠.

الدار وهذا استحسان بالقياس الخفي. وقال الشافعية والحنابلة والإمامية: لا شفعة في الزرع والثمر مطلقاً؛ لقوله ﷺ: «**لا شفعة إلا في ربع أو عقار**»(١).

وهكذا نرى أن الاستحسان عند القائلين به له مهام أجلها الحد من المغالاة بالقياس والقواعد العامة؛ فإن الأخذ بهما إذا كان سيؤدي إلى التعدي على النص أو الإجماع فإن الاستحسان في هذه الحالة يمنع من ذلك(٢).

❑❑❑

---

(١) رواه البزار؛ انظر نصب الراية: ٤/ ١٧٨.

(٢) انظر موضوع الاستحسان في: أصول الفقه لزكي الدين شعبان، ص ١٤٩ وما بعدها؛ أصول الفقه لأبي زهرة، ص ٢٥١ وما بعدها؛ أسباب اختلاف الفقهاء، ص ٤٤٤ وما بعدها؛ بحث في الاستحسان للدكتور عبد اللطيف فرفور/ من أبحاث مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة؛ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص ١٣٦ وما بعدها؛ الإمام زيد، ص ٤٣٨ وما بعدها؛ القياس في الشرع الإسلامي، ص ٧ وما بعدها.

المبحث الثالث

المصالح المرسلة ومدى صلاحيتها للاحتجاج بها

ما يحدث من الوقائع كثيراً ما يشتمل على أمور تصلح أن تكون مناطاً لحكم شرعي يحكم به بناء على تلك الأمور، وهنا لابد أن ننظر إلى موقف الشارع من هذه الأمور: من حيث اعتباره لها، أو إلغاؤه إياها، أو سكوته عنها، فإذا قام الدليل الشرعي على اعتبار الشارع لأمر من الأمور، فهذا هو الذي يسميه الأصوليون: المناسب المعتبر، أو المصلحة المعتبرة، أو العلة، وهذه الأمور المعتبرة يجوز تعليل الحكم بها وبناؤه عليها عند جميع القائلين بحجية القياس، فالقياس إنما قام على ذلك.

ويدخل في هذا جميع المصالح التي جاءت الأحكام الشرعية لتحقيقها: كحفظ النفس الذي شرع الله تعالى لتحقيقه تحريم القتل وإيجاب القصاص، وحفظ المال الذي شرع لتحقيقه تحريم السرقة وإيجاب قطع يد السارق... وهكذا، وعلى ذلك فإذا نظرنا إلى مصلحة حفظ العقل وجدناها مصلحة قام الدليل الشرعي على اعتبارها، لذلك حرم الخمر وشرع الحد على شاربها، فإذا نظر المجتهد في هذا الحكم وعرف هذه المصلحة ثم وجد شيئاً لا يسمى خمراً؛ فإنه في هذه الحالة لا يتردد في إصدار الحكم بتحريم هذا الشيء قياساً على الخمر إذا كان ذلك الشيء يفعل في العقل فعل الخمر، وهو في ذلك إنما ينظر إلى الدليل الذي قام على اعتبار الشارع لمصلحة حفظ العقل، فحكمه هنا مبني على رعايته لتلك المصلحة، فدليل القياس كما ذكرنا قد جاء عن طريق هذا النوع من المصالح.

أما إذا قام الدليل الشرعي على إلغاء أمر من الأمور، فهذا هو الذي يسمى: المناسب الملغي، أو المصلحة الملغاة، وهذه لا يجوز بناء الحكم عليها بالاتفاق، مثال ذلك: الاستسلام للعدو، فهذا قد تبدو فيه مصلحة، وهي حفظ النفس من القتل، لكن الشارع ألغى هذه المصلحة بدليل أمره بجهاد العدو ومقاتلته دفعاً لأذاه، وقد نظر الشارع في هذا إلى مصلحة أرجح، وهي حفظ كيان الأمة.

ومثاله أيضاً: منع التزوج بأكثر من واحدة، فإن ذلك قد تبدو فيه مصلحة وهي قطع ما يحدث بين الضرائر من خصام ومنازعات قد يكون لها آثار سيئة على الأسرة، ولكن الشارع ألغى هذه المصلحة، وأباح الزواج بأكثر من واحدة مشترطاً العدل الذي يمنع الشحناء، وذلك لما يترتب على إباحة التعدد من مصالح تتعلق بكيان الأمة: كتكثير النسل الذي يرفع عدد الأمة، فتكون بذلك مهابة لا يطمع فيها عدوها لكثرته وقلتها، كما أنه يصون من الوقوع في الزنى واتخاذ الخليلات كما يحصل ذلك في كثير من المجتمعات، وقد يكون أيضاً علاجاً اجتماعيّاً مهمّاً عندما تتعرض الأمة لنقص في عدد رجالها لهذا السبب أو ذاك فينتج عن ذلك فائض كبير في عدد النساء. ومن هنا يجب أن نعلم: بأن الشارع الحكيم لا يلغي مصلحة إلا إذا ترتب على عدم إلغائها ضياع أرجح منها، وقد دل الاستقراء على ذلك.

أما الأمور أو المعاني التي لم يقم دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها وهي التي سكت الشارع عنها ولم يرتب حكماً على وفقها فهذه هي التي تسمى: المناسب المرسل، أو المصالح المرسلة. ومن هنا قالوا في تعريف المصلحة المرسلة: «هي المعاني التي يحصل من ربط الحكم بها وبنائه عليها جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الخلق، ولم يقم دليل معين على اعتبارها أو إلغائها».

وبهذا يتضح: أن المصلحة المرسلة إنما يعمل بها في الوقائع التي لم يرد في حكمها نص أو إجماع، وليس لها أصل تقاس عليه، ويوجد فيها معنى يصلح أن يكون مناطاً لحكم شرعي.

وعليه فإذا حصل شيء كهذا فهل يجوز للمجتهد استنباط الحكم وبناؤه على ما تقتضيه المصلحة؛ وذلك بناء على أن المقصد العام للشرعية إنما هو تحقيق المصالح أو دفع المفاسد؟.

هنا ذهب بعض الفقهاء إلى الأخذ بالمصالح المرسلة مع مراعاة الشروط التالية:

أ ـ أن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشارع، فلا تنافي أصلاً من أصول الشرع أو دليلاً من أدلته القطعية، بل تكون متفقة مع المصالح التي قصد الشارع إلى تحصيلها، وذلك بأن تكون من جنسها وليست غريبة عنها وإن لم يشهد لها دليل خاص.

ومن هنا لا يصح اعتبار المصلحة التي تقتضي جواز الاستسلام للعدو وعدم محاربته، ولا المصلحة المترتبة على الربا، أو بيع الخمر، أو المصلحة المتوخاة من الميسر.

ب ـ أن تكون المصلحة من المصالح المحققة، أي: يتحقق من أن تشريع الحكم في الواقعة يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً، أما مجرد توهم أن التشريع يجلب نفعاً من غير موازنة بين ما يجلبه من ضرر أو نفع، فهذا يعتبر بناء على مصلحة متوهمة: كالمصلحة التي تتوهم في تحديد النسل من غير موازنة بينها وبين ما يتوقع من أضرار تلحق الأمة نتيجة لذلك، وكالمصلحة المتوهمة في سلب الزوج حق الطلاق وجعله بيد القاضي في جميع الأحوال من غير موازنة بين ذلك وبين ما يمكن أن يلحق الأسرة من أضرار نتيجة اضطرارها إلى إفشاء أسرارها بين يدي القضاء.

ج ـ أن تكون المصلحة من المصالح العامة التي تحقق نفعاً لأكبر عدد من الناس أو تدفع ضرراً عنهم، أما المصلحة الخاصة بفرد أو أفراد قلائل، فهذه لا يبنى عليها حكم.

ومن أمثلة ذلك: ما روي أن عبد الرحمن بن الحكم ـ أحد ملوك الأندلس ـ أفطر في رمضان من غير عذر، ثم ندم على ذلك فاستفتى الفقهاء، فأفتاه يحيى بن يحيى ـ تلميذ مالك ـ: بأن يصوم شهرين متتابعين كفارة، ولم يفته بالتخيير بين العتق، والصوم والإطعام كما هو مذهب مالك، ولا بالترتيب، أي: العتق، فإن لم يجد فالصوم، فإن لم يستطع فالإطعام كما هو مذهب الجمهور، وذلك حملاً له على أصعب الأمور عليه ردعاً له عن الفطر، فإن العتق والإطعام من الأمور السهلة عليه فهي لا تردعه، وفات هذا الفقيه أن ردع هذا الملك مصلحة خاصة تتعارض مع مصلحة عامة أرجح منها حث الشارع عليها؛ وهي تحرير الرقاب من الرق.

د ـ أن تكون المصلحة معقولة في ذاتها، بحيث لو عرضت على أصحاب العقول السليمة تلقوها بالقبول.

هـ ـ أن يكون في الأخذ بها رفع حرج لازم، بحيث لو لم يؤخذ بالمصلحة المقبولة في موضعها لوقع الناس في حرج.

وممن قال بالأخذ بالمصلحة المرسلة مالك والزيدية، ونسب أيضاً إلى الحنابلة وبعض الشافعية.

إلا أني رأيت ابن قدامة يقول: والصحيح أنها ليست بحجة، الأمر الذي يدل على أن الحنابلة لا يعتبرونه مصدراً قائماً بذاته وإنما يدخلونها ضمن المصادر الأخرى.

وممن نفى الأخذ بالمصالح المرسلة الظاهرية والإمامية. وقد نقل الآمدي اتفاق الشافعية والحنفية على امتناع الأخذ بها.

وفي نقل الاتفاق نظر، فإن إمام الحرمين ـ من الشافعية ـ يقول بالأخذ بها، بل نقل ذلك بعضهم عن الشافعي نفسه.

كما رأيت بعض العلماء يقول: ما دام الإمامية يجعلون حكم العقل من مصادر التشريع؛ فإن هذا يلزم منه أخذهم بالمصالح المرسلة؛ لما عرفت من أن أحد شروط الأخذ بالمصلحة هو كونها معقولة في ذاتها كما سبق(١).

وعلى أية حال فإن الاختلاف في الأخذ بالمصلحة أو عدم الأخذ بها قد كان أحد أسباب الاختلاف بين الفقهاء في الأحكام.

وقبل أن أضرب مثلاً يتبين منه أثر الاختلاف في حجية المصالح المرسلة أسوق بعض الأمثلة لعمل الصحابة بهذا المصدر:

١ـ اتفق الصحابة على كتابة القرآن الكريم في مصحف واحد مخافة أن يضيع منه شيء بموت الحفاظ أو تلف الرقاع المتفرقة التي كان القرآن الكريم مكتوباً فيها، وقد جمع القرآن في عهد الصدِّيق بإشارة عمر رضي الله عنهما، وهذا عمل لا يوجد في الكتاب أو السنة نص عليه، وإنما هو عمل مبني على المصلحة.

٢ـ عندما أحسَّ الصدِّيق بدنو أجله استخلف عمر ووافقه المسلمون على ذلك، وهذا لم يفعله الرسول ﷺ لأنه لم يستخلف أحداً. وإنما فعله الصديق بناء على المصلحة، وهي حفظ وحدة المسلمين، فقد خشي عليهم من الاختلاف في أمر الخليفة كما اختلفوا في ذلك بعد وفاة الرسول ﷺ.

٣ـ لم يوزع عمر الأراضي المفتوحة على الغانمين، وإنما أبقاها في يد أهلها وضرب عليها الخراج؛ لتكون مورداً ثابتاً ينتفع به أول المسلمين

---

(١) انظر: أصول الفقه لزكي الدين شعبان، ص ١٦٦ وما بعدها؛ أصول الفقه لأبي زهرة، ص ٢٦٧ وما بعدها؛ الأحكام للآمدي: ٣/ ٢٠٣ وما بعدها؛ روضة الناظر، ص ٨٦ وما بعدها؛ شرح الإسنوي على المنهاج: ٣/ ١٣٦؛ الإمام زيد، ص ٤٤٩، الإمام الصادق، ص ٥٢٨.

وآخرهم، وقد وافقه المسلمون بعد أن اختلفوا عليه؛ لما بيَّن لهم ما يترتب على ذلك من مصلحة للمسلمين.

بعد هذا نضرب أمثلة يتبين بها أثر الخلاف في حجية المصالح المرسلة فنقول:

اتفق الفقهاء على أن زوجة الأسير والغائب غيبة غير منقطعة تنتظر زوجها ولا يفسخ نكاحها إلا إن تعذر عليها الإنفاق من ماله فلها حينئذ حق طلب الفسخ. ولكنهم اختلفوا في زوجة المفقود الذي لا يعلم شيء عنه:

فذهب بعضهم إلى أنها تنتظر حتى تعلم موته، هذا رأي كثير من فقهاء التابعين، وهو رواية عن علي، وإليه ذهب أبو حنيفة، والظاهرية، والشافعي في قوله الجديد، وهو قول الإمامية أيضاً إذا أنفق عليها ولي الزوج.

بينما ذهب بعضهم إلى القول بأن الحاكم يبحث عنه، فإن لم يجده أجَّل زوجته أربع سنين، ثم تعتد بعد ذلك عدة الوفاة، وهذا رأي قال به جمع من التابعين والفقهاء، وهو مروي عن عمر، وعثمان وابن عباس، وابن الزبير، وهو رواية عن علي، وبه قال مالك، وأحمد، والشافعي في القديم، وهو قول الإمامية إذا لم ينفق ولي الزوج على الزوجة.

وهذا الرأي مبني على ما إذا طلبت الزوجة الفسخ لتضررها من الانتظار، أما إذا رضيت الانتظار فهذا هو الأفضل قطعاً.

وقد تمسك أصحاب المذهب الأول: بأن الأصل بقاء الزوجية حتى يأتي سبب يقضي بغير ذلك: كالموت أو الطلاق. أما أصحاب المذهب الثاني فإنهم راعوا فيما ذهبوا إليه مصلحة الزوجة ودفع الضرر عنها.

وقد أفتى بذلك الكثير من متأخري الحنفية تاركين أصل مذهبهم معللين ذلك بتغير الزمان؛ فإن المرأة كانت في السابق لا تحوم حولها الشبهات ولو

انتظرت طول عمرها، وتجد من أهل الخير من ينفق عليها، قالوا: لكن الحال بعد ذلك تغير[١].

ومثال ذلك أيضاً: اختلافهم في قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض فيما يجري بينهم من القتل والجراح إذا لم يتفرقوا:

فقد روي عن علي: أنها تقبل في القتل والجراح، وهو مذهب مالك. وروي عن بعض الصحابة والتابعين قبولها في الجراح فقط، وهو رواية عن أحمد، بينما منع الجمهور قبول شهادتهم في أي أمر من الأمور؛ وهذا مروي عن عمر وعثمان وابن عباس وغيرهم من الصحابة والتابعين، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي، وأحمد في رواية، والظاهرية.

فمن منع قبول شهادتهم احتج: بأن النصوص اشترطت العدالة في الشهود، ومن شرط العدالة: البلوغ.

ومن قبلها راعى في ذلك المصلحة؛ لأن الصغار ينفردون غالباً في ملاعبهم ويجري بينهم من اللعب والترامي ما يؤدي كثيراً إلى حصول جراح وربما قتل، فإذا لم تقبل إلا شهادة الكبار أدى ذلك إلى إهدار جراحهم ودمائهم، على أن الصغار لا يعرفون الكذب في الغالب، فإذا لم يتفرقوا ويدخلوا البيوت بحيث يخشى تلقينهم الكذب قبلت شهادتهم[٢].

❑ ❑ ❑

(١) انظر الخلاف في هذه المسألة في: المغني: ٩/ ١٣١ وما بعدها، الأم: ٥/ ٢٢٣، المنتقى شرح الموطأ: ٤/ ٩٠ وما بعدها؛ الدر المختار: ٤/ ٢٩٥ وما بعدها، الهداية: ٢/ ١٣٢، مغني المحتاج: ٣/ ٣٩٧، الخلاف للطوسي: ٢/ ٣١٢، المحلى: ١٠/ ١٣٩.

(٢) انظر الخلاف في المسألة في: الموطأ مع شرح الزرقاني: ٣/ ٣٩٦؛ المحلى: ٩/ ٤٢٠؛ مصنف عبد الرزاق: ٩/ ٣٥١؛ المغني: ١٢/ ٢٧؛ البحر الرائق: ٧/ ٨٥؛ المهذب: ٢/ ٣٤٩.

المبحث الرابع
اختلافهم في الاحتجاج بسد الذرائع

الذرائع: هي الوسائل والطرق المباحة في حد ذاتها، ولكنها تفضي إلى محرم شرعاً.

وعلى ذلك فهل تسد هذه الذرائع ـ أي: تحرم ـ مع كونها في الأصل مباحة حتى لا تفضي إلى المحرم أم لا؟.

هنا اتفق الفقهاء على وجوب سد الذرائع إذا كانت تؤدي إلى محرم قطعاً؛ وذلك كحفر الآبار في طريق الناس ونحو ذلك.

واتفقوا على عدم وجوب سد الذرائع إذا كانت لا تفضي إلى محرم في الغالب؛ وذلك كزراعة العنب، لأنها لا تحرم خوفاً من أن يتخذه بعض الناس خمراً، لأن الغالب عدم اتخاذه لذلك.

ثم اختلف الفقهاء فيما تساوى فيه الأمران على مذهبين:

المذهب الأول: يجب سد الذرائع، وقد اعتبر أصحاب هذا المذهب سد الذرائع أصلاً من أصول التشريع قائماً بذاته. وممن ذهب إلى ذلك المالكية والحنابلة، وقد ساق ابن القيم على ذلك تسعة وتسعين دليلاً.

المذهب الثاني: قال بعدم وجوب سد الذرائع. وممن ذهب إلى ذلك: الظاهرية.

أما الحنفية والشافعية فإنه توجد في كتبهم مسائل تشبه سد الذرائع، لكنهم يعودون بها إلى مصادر أخرى: كالقياس أو الاستحسان، فهي عندهم ليست أصلاً قائماً بذاته(١).

ومن أمثلة أخذ الصحابة رضي الله عنهم بسد الذرائع المثالين التاليين:

فقد حكموا بتوريث المطلقة طلاقاً باتاً في مرض الموت، لأن المطلِّق متهم بقصد حرمانها من الميراث وإن لم يقصد ذلك في الواقع، وما حكمهم هذا إلا سدّاً لهذه الذريعة.

وحكموا بقتل الجماعة بالواحد لئلا يكون عدم القصاص ذريعة للتعاون على سفك الدماء(٢).

وأسوق فيما يلي مثالاً يتبين به أثر الخلاف في حجية سد الذرائع، هذا المثال هو اختلافهم في حكم بيع العينة، وبيع العينة صور كثيرة أشهرها ما يلي:

أن يبيع شخص لآخر سلعة بثمن مؤجل، ثم يشتري منه تلك السلعة بثمن أقل من الثمن الأول نقداً. وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على مذهبين:

المذهب الأول: حكم بجواز هذا البيع: وبه أخذ بعض الفقهاء، ومنهم الشافعي؛ مستدلّاً بالقياس على ما لو باع المشتري السلعة لغير البائع.

المذهب الثاني: حكم بتحريم هذا البيع: روي ذلك عن جمع من الصحابة والتابعين ومن بعدهم؛ منهم عائشة أم المؤمنين، وابن عباس، والحسن، وابن سيرين، والنخعي، والشعبي، والحكم، وحماد، وربيعة، وإليه ذهب أبو حنيفة ومالك، وأحمد(٣).

---

(١) إعلام الموقعين: ٣/ ١١٩؛ أحكام ابن حزم: ٦/ ٣؛ الفكر السامي: ١/ ٧٤؛ أصول الفقه لأبي زهرة، ص ٢٧٥ وما بعدها؛ ابن حزم، ص ٤٣٣.

(٢) انظر المثالين في إعلام الموقعين: ٣/ ١٢٥.

(٣) انظر المسألة الفقهية في: نيل الأوطار: ٥/ ١٧٦؛ الإفصاح، ص ١٨٥، بداية المجتهد: ٢/ ١٢٣؛ المغني: ٤/ ٢٥٦؛ البحر الرائق: ٦/ ٩٠؛ الروضة: ٣/ ٤١٦.

وعلة التحريم عندهم هي: كون هذا البيع ذريعة إلى الربا. ويعضد هذا حديث ابن عمر عن الرسول ﷺ أنه قال: «**إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد: سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم**» رواه أبو داود، وفي إسناده مقال، لكن روي من عدة طرق[١].

ومن الأمثلة أيضاً: اختلافهم فيمن تزوج امرأة قاصداً إحلالها لزوجها الذي طلقها ثلاثاً، فقد اختلفوا هنا على أربعة مذاهب:

الأول: يأثم من فعل ذلك، ولا تحل المرأة بذلك لزوجها الأول؛ سواء اشترط التحليل في نفس العقد أو لم يشترط، وسواء علم الزوج الأول والمرأة بذلك أو لم يعلموا. روي هذا عن جماعة من الصحابة والتابعين، منهم: عثمان وعلي وابن عمر، وابن عباس، وهو مذهب مالك، وأحمد.

الثاني: مجرد النية لا يضر إذا لم يشترط التحليل في العقد أو خارجه، وبه قال عروة وسالم وغيرهم.

الثالث: لا يضر الاتفاق خارج العقد ما لم يشترط في نفس العقد، وبه قال الشافعي وابن حزم.

الرابع: الاشتراط مع القول بتحريمه لا يضر بصحة العقد، فيصح العقد ويلغى الشرط، وإذا طلق حلت المرأة لزوجها الأول، وهو مذهب أبي حنيفة[٢].

فقول من قال بالتحريم مبني على سد الذرائع، فإن الزواج مباح، لكن لما قصد التوصل بواسطته إلى التحليل حرم.

❑ ❑ ❑

---

(١) سنن أبي داود: ٣/ ٢٧٤؛ وانظر: نصب الراية: ٤/ ١٧.

(٢) انظر المسألة الفقهية في المدونة: ٤/ ١٤٥؛ المنتقى: ٣/ ٣١٢؛ المغني: ٧/ ٥٧٥، البحر الرائق: ٤/ ٦٣؛ الأم: ٥/ ٧١؛ المحلى: ١٠/ ١٨٢.

المبحث الخامس
الاستصحاب

الاستصحاب: هو الحكم ببقاء أمر في الزمن الحاضر، بناء على ثبوته في الزمن الماضي، حتى يقوم الدليل على تغييره.

وعرَّفه بعضهم: بأنه استدامة إثبات ما كان ثابتاً، أو نفي ما كان منفياً.

وأهم أنواعه أربعة:

النوع الأول: استصحاب الحكم الأصلي للأشياء ـ وهو الإباحة[(١)] ـ عند عدم الدليل على خلافه:

لذلك قرر جمهور العلماء: أن الحكم الثابت للأشياء النافعة للإنسان هو الإباحة والإذن، ما لم يرد عن الشارع فيها حكم معين، واحتجوا لذلك بأدلة عدة، منها: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

وعلى ذلك: فإن كل ما يوجد في الكون من حيوان أو جماد أو نبات، ولم يرد في الشرع ما يدل على المنع فإنه يكون مأذوناً فيه.

النوع الثاني: استصحاب العدم الأصلي، أو البراءة الأصلية:

وذلك كالحكم ببراءة الذمة من التكاليف الشرعية والحقوق حتى يقوم الدليل على شغلها بذلك.

---

(١) قالوا: الأصل في الأشياء الإباحة فيما عدا الإبضاع.

فالصغير غير مكلف حتى يقوم الدليل على بلوغه، وإذا ادعى شخص على آخر ديناً، ولم يُقِمْ دليلاً على إثباته، اعتبرت ذمة المدعى عليه بريئة من الدين حتى يقوم الدليل على ذلك.

النوع الثالث: استصحاب ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه حتى يقوم الدليل على زواله:

وذلك كثبوت الملك عند وجود سبب يفيده، وثبوت الحل بين الزوجين عند جريان العقد الذي يفيده، وشغل الذمة عند حصول الالتزام بمال أو إتلافه، وعليه فمن ثبت له ملك بسبب شرعي، أو زوجية بعقد شرعي، أو ثبت شغل ذمته بدين، فإن ذلك كله يعتبر قائماً، ولمن علم بذلك أن يشهد به ما لم يقم دليل على زوال الملك، أو حصول الفرقة بين الزوجين، أو البراءة من الدين. ومن هذا النوع استصحاب المتطهر للطهارة إذا شك في الحدث.

وهذه الأنواع الثلاثة تكاد تكون موضع اتفاق بين الفقهاء، وإنما اختلفوا في أمور جزئية منها وفي طرق تطبيقها.

النوع الرابع: استصحاب الوصف:

وذلك كالحياة بالنسبة للمفقود، وهذا موضع خلاف:

فالشافعية، والحنابلة، والظاهرية، والزيدية، وبعض الإمامية أخذوا به على إطلاقه وجعلوه صالحاً للإثبات والدفع معاً، فالمفقود تبقى زوجته على ذمته وأمواله على ملكه ويؤول إليه المال الذي يثبت له بميراث أو وصية.

بينما جعله الحنفية والمالكية وبعض الإمامية صالحاً للدفع دون الإثبات .**وعليه**: فالمفقود عندهم تبقى زوجته على ذمته وأمواله في ملكه حتى يثبت موته أو يقضي القاضي بذلك، لكن لا يثبتون له حقّاً جديداً، فلا يؤول إليه الميراث مدة فقده، وإنما يتوقف نصيبه منه حتى يظهر حيّاً فيستحقه

أو يحكم القاضي بموته فتوزع التركة من جديد على أساس أنه كان متوفياً وقت وفاة المورث[١].

❑❑❑

(١) انظر تفاصيل هذا المبحث في أصول الفقه لزكي الدين شعبان، ص ١٩٣ وما بعدها؛ أسباب اختلاف الفقهاء، ص ٤٨٥ وما بعدها؛ إعلام الموقعين: ١/ ٣٧٨ وما بعدها؛ وما كتبه الشيخ أبو زهرة في المصادر التالية: أصول الفقه، ص ٢٨٣ وما بعدها؛ ابن حزم، ص ٣٧٢، الإمام زيد، ص ٤٥٤، الإمام زيد، ص ٤٥٤ وما بعدها؛ الإمام الصادق، ص ٥١٣ وما بعدها.

المبحث السادس
اختلافهم في الاحتجاج بقول الصحابي

إذا لم يوجد دليل من كتاب أو سنة أو إجماع؛ فهل يعتبر قول الصحابي وفتياه حجة أم لا؟.

لا خلاف في أن قول الصحابي ليس حجة على صحابي آخر، ثم إن جمهور العلماء على أن الصحابي إذا قال: أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا، فإن ذلك له حكم المرفوع إلى الرسول ﷺ، وخالف الظاهرية في هذا فلم يجعلوا له حكم المرفوع.

وإذا قال الصحابي قولاً وانتشر ولم يعلم له مخالف، فهذا قد تقدم عند الكلام عن الإجماع السكوتي.

بقي أن قول الصحابي إذا لم ينتشر أو كان للصحابة عدة أقوال، فهنا قد حصل الخلاف التالي:

ذهب بعض الفقهاء إلى عدم الاحتجاج بقول الصحابي، وهو مذهب الظاهرية والإمامية وأكثر الزيدية، وبه قال بعض الفقهاء من أتباع الأئمة الأربعة.

وذكر أن هذا هو أحد قولين لأحمد، وأنه قول الشافعي الجديد. لكني رأيت في كتاب (الأم) للشافعي وهو الحاوي على مذهبه الجديد: أن الشافعي يحتج بقول الصحابي الذي لا يعرف له مخالف، وأنه عند اختلاف أقاويلهم يأخذ منها، وإذا كان لأحد الخلفاء الأربعة قول كان أولى عنده بالاتباع، هذا إذا لم تدل دلالة على قرب أحدهما من الكتاب والسنة، وإلا

فإن المتبع هو أقربها إلى الكتاب والسنة، وهو في كل ذلك يقدم قول الصحابي على القياس.

وجاء في مقدمة كتاب (الآثار)[١] عن أبي حنيفة كلام حاصله: أنه يأخذ بالكتاب والسنة الصحيحة، ثم قال: «فإذا لم أجد آخذ بقول من شئت وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم».

والاحتجاج بقول الصحابي وتقديمه على القياس منسوب لمالك أيضاً، وذكر أنه أحد قولين لأحمد، وهو القول القديم للشافعي، وبه قال بعض الزيدية وأكثر الحنفية على هذا المسلك، وإن كان عمل أئمتهم لم يستقر على هذا استقراراً كاملاً، فإنهم ربما قدموا في بعض الأحيان العمل بالقياس على فتيا الصحابي.

وهذا كله فيما إذا كان قول الصحابي مما يكون للاجتهاد فيه مجال، أما قول الصحابي الذي لا مجال للاجتهاد فيه فإنهم قد نقلوا اتفاق الحنفية واتفاق قولي الشافعي على الأخذ به[٢].

بعد هذا العرض فإن الذي يبدو لي: أن المسلك الغالب على الأئمة الأربعة هو عدم الخروج عن أقوال الصحابة، فهم لا يخرجون عنها إلا نادراً، وأحسب أن أحدهم كان إذا لم يجد في حكم مسألة ما إجماعاً أو نصّاً ووجد فيه أقوالاً للصحابة فإن أول جهده في هذه الحالة سينصبُّ على النظر في هذه الأقوال والموازنة بينها ومحاولة ترجيح واحد منها بوجه من الوجوه المعتمدة للترجيح عنده ليتخذه بعد ذلك مذهباً له، كما يفعل أي فقيه كبير تابع لإمام من الأئمة حينما يجد لإمامه عدة أقوال في مسألة واحدة،

---

(١) مقدمة كتاب الآثار: ١/ ٧.

(٢) انظر: الأم: ٧/ ٢٤٦؛ الأحكام لابن حزم: ٢/ ٧٢ و٤/ ٢٢٥؛ تيسير التحرير: ٣/ ١٣٢ وما بعدها؛ روضة الناظر، ص ٨٥؛ أصول السرخسي: ٢/ ١٠٥ وما بعدها؛ مفتاح الوصول، ص ١٦٦؛ الأحكام للآمدي: ٣/ ٩٥ وما بعدها؛ مقدمة البحر الزخار، ص ١٨٦، مختصر المنتهى مع شرح العضد: ٢/ ٤٥٧؛ إعلام الموقعين: ١/ ٨٢ و٨٥.

أما إذا لم يجد للصحابي رأياً في الحكم فإن أول جهده في هذه الحالة سينصرف إلى استنباط الحكم بوجه من وجوه الاجتهاد المعتمدة عنده، وليس إلى النظر في أقوال من بعد الصحابة من فقهاء التابعين أو غيرهم.

وعليه فالذي يبدو لي: أن أقوال الصحابة لها اعتبار كبير عند الأئمة الأربعة وإن كانت لا تبلغ مرتبة كونها حجة في حد ذاتها عند بعضهم.

وعلى أية حال فإن الاختلاف في كون قول الصحابي حجة أو ليس بحجة قد كان أحد أسباب الاختلاف بين الفقهاء.



المبحث السابع
اختلافهم في الاحتجاج بحكم العقل

الجمهور مع اختلافهم في إدراك العقل لحسن الأشياء أو قبحها متفقون على أن العقل لا يستقل بمعرفة الأحكام الشرعية، وأنه لا يحكم بحلال أو حرام، فالعقل عندهم لا يشرع حكماً، فالتشريع لله تعالى، وإنما عمله استنباط الحكم الشرعي والتعرف عليه عن طريق فهم النص الشرعي وردِّ ما لا نص فيه إلى ما فيه نص بواسطة الطرق المختلفة من قياس وغيره، فالعقل مستنبط للحكم لا مشرع له.

وقالت الزيدية والإمامية: إن العقل يستقل بإدراك الحكم عند عدم وجود دليل آخر، فما استحسنه العقل عرف بأنه مطلوب من قبل الشارع، وما استقبحه علم بأنه منهي عنه من قبله(١).

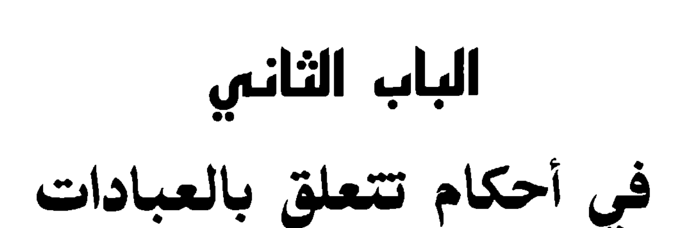
ومع اتفاق الزيدية والإمامية على اعتبار حكم العقل مصدراً من مصادر التشريع إلا أن أهميته بالنسبة للإمامية أكبر بكثير من أهميته عند الزيدية؛ وذلك لما عرفته من أن الإمامية لا يأخذون بالقياس أو المصالح المرسلة أو غيرها من وجوه الاجتهاد الأخرى، وإنما يلجؤون إلى حكم العقل بعد النص والإجماع، أما الزيدية فإنهم يأخذون بكل ذلك ولا يلجؤون إلى حكم العقل إلا بعد استنفاذهم لهذه الطرق كلها.

---

(١) انظر: مقدمة البحر الزخار، ص ١٩٧؛ الإمام زيد، ص ٤٥٧ وما بعدها؛ الإمام الصادق، ص ٤٨٥.

وبهذا أكون قد أتيت على آخر ما تيسر لي إيراده في هذا الباب. وقد اقتصرت فيه على إيراد أهم أسباب الاختلاف بين الفقهاء التي تهمنا وتعرض لنا كثيراً أثناء دراستنا هذه؛ غير متوسع فيما أوردته ولا مستقص لكل الأسباب، وذلك لأن هذا اللون من الدراسة له موضع آخر غير هذا.

❑ ❑ ❑



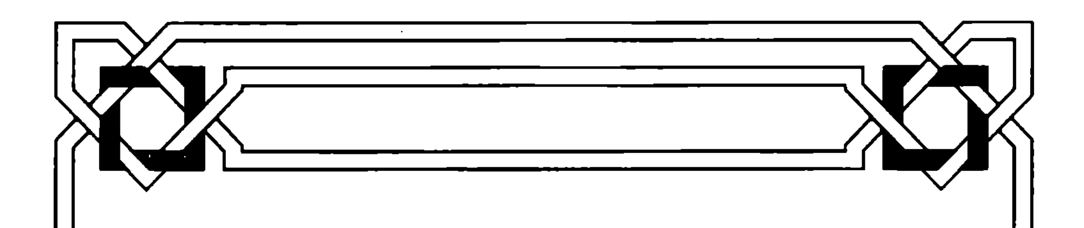
الباب الثاني
في أحكام تتعلق بالعبادات



تمهيد

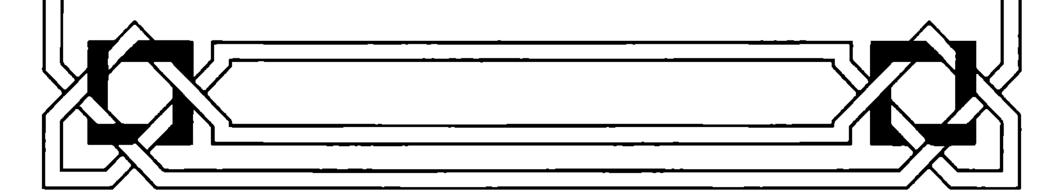
المفردات المقررة في منهج الدراسة والمتعلقة بهذا الباب اشتملت على دراسة مجاميع مختارة من مختلف أحكام العبادات، تتعلق كل مجموعة منها بعبادة معينة، هذه العبادات التي تتعلق بها الأحكام المذكورة هي: الطهارة والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج والأضحية، وهذا يقتضي لكل مجموعة متجانسة من هذه الأحكام فصلاً مستقلاً، لذلك فإن هذا الباب سيشتمل على أربعة فصول.





الفصل الأول

أحكام تتعلق بالطهارة والصلاة



تمهيد

المقرر للدراسة في هذا الفصل ما يلي:

١ ـ فرائض الوضوء.

٢ ـ صلاة الجمعة.

٣ ـ صلاة المسافر.

لذلك فإن هذا الفصل سيشتمل على ثلاثة مباحث.

❑ ❑ ❑

المبحث الأول
فرائض الوضوء

المقصود بالفرض هنا: ما كان لازماً لصحة الوضوء؛ سواء كان شرطاً أو ركناً؛ وذلك لأن بعض ما سنذكره موضع خلاف بين الفقهاء: يعتبره بعضهم ركناً، بينما يعتبره آخرون شرطاً.

وسأذكر في هذا المبحث ما قرر الفقهاء كلهم أو بعضهم أنه من فرائض الوضوء، سواء في ذلك ما سيتبين عند دراسته رجحان فرضيته أو عدم رجحانها. ومجموع هذه الفرائض ثلاثة عشر فرضاً؛ هي:

١ـ النية.

٢ـ التسمية.

٣ـ غسل الكفين في ابتداء الوضوء.

٤ـ المضمضة والاستنشاق.

٥ـ غسل الوجه.

٦ـ غسل اليدين إلى المرفقين.

٧ـ مسح الرأس.

٨ ـ مسح الأذنين.

٩ـ حكم القدمين.

١٠ـ الترتيب.

١١ـ تقديم اليمين على الشمال.

١٢ـ الموالاة.

١٣ـ الدلك.

وسأفرد لكل واحد منها مطلباً مستقلاً؛ لذلك فإن هذا المبحث سيتضمن ثلاثة عشر مطلباً.

* * *

المطلب الأول

النية

اختلف الفقهاء في حكم النية في الوضوء على مذهبين:

المذهب الأول: النية سنة في الوضوء. وممن قال بذلك أبو حنيفة وأصحابه.

المذهب الثاني: النية فرض. وبذلك قال جمهور العلماء، وهو مذهب مالك، والشافعي، وأحمد، والظاهرية، والزيدية، والإمامية(١).

وعلى ذلك: فمن أصابه الماء من غير قصد منه فعم أعضاء الوضوء، أو غسل الأعضاء بقصد التبرد أو التنظيف لا بقصد الطهارة؛ فهذا يعتبر متوضئاً عند الحنفية، غير متوضئ عند الجمهور.

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ أدلة أصحاب المذهب الأول:

١ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ [المائدة: ٦].

(١) فتح القدير: ١/ ٢١؛ مواهب الجليل: ١/ ٢٣١ وما بعدها؛ المجموع: ١/ ٣٦١، المغني: ١/ ٩١؛ المحلى: ١/ ٧٣، البحار الزخار: ٢/ ٥٦؛ مفتاح الكرامة: ١/ ٢٠٣.

وجه الدلالة: أن الآية بينت الوضوء، وليس فيها إلا طلب غسل بعض الأعضاء المذكورة فيها ومسح البعض الآخر، وعليه فمتى ما حصل المطلوب كان ذلك كافياً لتحقيق الشرط اللازم للصلاة؛ وليس فيما طلبته الآية النية، فإذا قلنا مع ذلك بفرضيتها فإن هذا يعني أننا قد زدنا على الكتاب، والزيادة على الكتاب نسخ، ونسخ القرآن بخبر الآحاد لا يجوز.

ويجاب عن ذلك: بأن كون الزيادة نسخاً غير مسلم؛ وذلك لأن النسخ: رفع الحكم الشرعي، وكان يصح ذلك لو أن الآية نفت وجوب النية، وأثبتنا نحن وجوبها بخبر الآحاد، لكن الواقع أننا أثبتنا بخبر الآحاد ما لم تتعرض الآية له بنفي ولا إثبات؛ فأين النسخ هنا؟! ثم إننا لو سلمنا ذلك فإن فرضية النية لم تثبت بخبر الآحاد فقط، وإنما في القرآن الكريم عموميات تدل على ذلك، وسيأتي ذكرها في أدلة الجمهور.

٢ـ واستدلوا بقياس الوضوء على التطهر من النجاسة، بجامع أن كلّاً منهما تطهر بالماء، وأن كلّاً منهما شرط لصحة الصلاة، فكما لا تجب النية للتطهر من النجاسة فكذلك لا تجب للوضوء.

ويجاب عن هذا: بأنه قياس مع الفارق؛ لأن النجاسة أمر حسي يتحصل المقصود بإزالتها، والحدث أمر معنوي حكم الشارع باعتباره مانعاً وجعل الوضوء رافعاً له، فهذا أمر تعبدي، والعبادة لابد فيها من النية، بينما إزالة النجاسة أمر حسي كما ذكرنا فلم يكن بحاجة إلى النية، فحصل بذلك الفرق بين الأمرين.

ويلاحظ: أن هذا لا يلزم الظاهرية، لأنهم يقولون بوجوب النية في التطهر من النجاسة.

٣ـ قياس الوضوء على ستر العورة، بجامع أن كلّاً منهما شرط لصحة الصلاة؛ فكما لا تجب النية لستر العورة، فكذلك لا تجب للوضوء.

ويجاب عن هذا: بأنه قياس الفارق أيضاً؛ لأن ستر العورة من الآداب العامة وليس عبادة محضة خاصة بالصلاة؛ لذلك يطلب في الصلاة وغيرها،

ويطلب من المكلف بالعبادة وممن ليس أهلاً للعبادة أصلاً: كالمجنون والصبي، فإنه يجب على الولي ستر عورته، وليس كذلك الوضوء؛ لأنه شرط خاص بالصلاة وما جرى مجراها من العبادات، فحصل بذلك الفرق بينهما[١].

٤ـ القياس على غسل الذمية من الحيض ليحل لزوجها المسلم مقاربتها، بجامع أن كلّاً منهما طهارة يتوقف عليها استباحة فعل كان محظوراً بدونها، وغسل الذمية يصح بدون نية؛ لأن غير المسلم لا تصح نيته، فكذلك الوضوء.

ويجاب عن ذلك: بأن القول بصحة غسل الذمية المجرد عن النية أمر دعت إليه الضرورة، وذلك لأن القول بعدم غسلها يؤدي إلى تحريمها على زوجها، مع أن الله تعالى قد أباح نكاحها للمسلم وهو عالم بعدم التزامها بأحكام الدين وعدم صحة النية منها.

ثانياً ـ أدلة الجمهور ومناقشتها:

١ـ احتجوا بالآية السابقة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾.

وجه الدلالة: أن الله تعالى قد أمر بالوضوء، وكل مأمور به يجب أن يكون عبادة وإلا لما أمر به، وكل عبادة لابد لها من نية، لأن الله تعالى يقول:

﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥].

ولفظ (مخلصين) في الآية حال، والحال شرط، فالعبادة إذن شرطها الإخلاص، والإخلاص لا يحصل إلا بالنية، فتحصل لنا من ذلك أن صحة كل عبادة إنما تتوقف على النية، والوضوء عبادة من العبادات؛ لذلك فإن صحته تتوقف على النية.

---

(١) المحلى: ١/ ٧٤.

وهكذا نرى أن النية قد ثبتت، فرضيتها بعموم الكتاب كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

واعترض الحنفية على هذا الاستدلال: بأننا نسلم أن الوضوء الذي يكون عبادة وسبباً للثواب هذا يحتاج إلى نية، لكن كلامنا ليس في هذا، وإنما فيمن استعمل الماء في أعضاء الوضوء غير ناوٍ للوضوء؛ فهذا مع كونه لم يأت بعبادة يثاب عليها إلا أنه قد أتى بالطهارة التي هي شرط لصحة الصلاة؛ وذلك لأنه قد فعل ما أمره الله تعالى بفعله في الآية، فمن ادعى بعد هذا أن الصلاة لا تصح إلا بوضوء يعتبر عبادة، فعليه أن يقيم الدليل على ذلك.

وبهذا يتضح أن الحنفية يفرقون بين وضوء هو عبادة وفي نفس الوقت شرط لصحة الصلاة فهذا لابد فيه من النية، وبين وضوء ليس بعبادة ومع ذلك يكفي لكونه شرطاً في صحة الصلاة فهذا عندهم لا يحتاج إلى النية.

والجواب على ذلك: أننا نختار أن الصلاة لا تصح إلا بوضوء هو عبادة، بدليل قوله ﷺ: «**الطهور شطر الإيمان**» رواه مسلم[١].

وحيث قد وصف الرسول ﷺ الطهور بهذا الوصف إذن فلابد أن يكون عبادة، وهذا الطهور الموصوف بأنه شطر الإيمان هو نفسه الوضوء المطلوب في الآية والمأمور به كشرط لصحة الصلاة، بدليل قوله ﷺ: «**لا يقبل الله صلاة بغير طهور**» رواه مسلم[٢]. وقوله ﷺ: «**مفتاح الصلاة الطهور**» رواه الحاكم وصححه من حديث أبي سعيد الخدري، وأخرجه السيوطي أيضاً من حديث علي وجابر وحسَّنَ كلا الحديثين[٣].

---

(١) مسلم هامش النووي: ٣/ ١٠٠ و١٠٢.
(٢) المصدر السابق نفسه.
(٣) المستدرك: ١/ ٢٣١؛ الجامع الصغير: ٥/ ٥٢٦.

وعليه فمن ادعى بعد ذلك أن هناك طهوراً تصح به الصلاة وهو ليس بعبادة؛ **فعليه هو أن يقيم الحجة على ذلك.**

٢ـ واحتجوا أيضاً بما صح عن عمر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى. . .**» الحديث[١]. متفق عليه.

وجه الدلالة: أن قوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات**» يدل على أن العمل لا يعتد به شرعاً ما لم يكن مقترناً بالنية وإن وجدت صورته في الخارج.

ثم قوله ﷺ بعد ذلك: «**وإنما لكل امرئ ما نوى**» يدل على أن فعل المرء إنما يترتب على نيته، فمن نوى شيئاً حصل له، ومن لم ينوه لم يحصل له، وعليه فمن استعمل الماء في أعضاء الوضوء بدون نية فإنه لا يحصل له وضوء بذلك.

واعترض على ذلك: بأن المراد: كمال الأعمال بالنيات، وذلك لأن بالنية يحصل الثواب، فالمنفي هنا كمال العمل، ونفي الكمال لا يستلزم نفي الصحة.

وأجيب: بأن نفي الشيء في الأصل إنما يقتضي نفي ذاته أصلاً، لكن بما أن نفي الذات هنا لا يتأتى ضرورة أن صورة العمل قد توجد في الخارج بدون النية، لذلك وجب أن يكون النفي هنا أقرب شيء إلى نفي الذات، ونفي الصحة أقرب إلى نفي الذات من نفي الكمال، وذلك لأن عدم صحة العمل يجعله غير موجود في نظر الشرع.

٣ـ استدلوا أيضاً: بأن النية تجب في التيمم بالاتفاق؛ وهو طهارة تستباح بها الصلاة، فكذلك يجب القول بوجوب النية في الوضوء حيث لا فرق بينه وبين التيمم، لأن الوضوء هو الآخر طهارة تستباح بها الصلاة.

فإن قيل: قياس الوضوء على التيمم قياس فاسد، لأن التيمم قد شرع بعد الوضوء؛ وعليه فلا يصح جعله أصلاً وقياس الوضوء عليه، لأن من

---

(١) البخاري هامش الفتح: ١/ ٩؛ مسلم هامش النووي: ١٣/ ٥٣.

شرط صحة القياس أن لا يكون شرعية الأصل متأخرة عن شرعية الفرع وإلا لثبت حكم الفرع بلا دليل.

أجيب: بأن هذا ليس بقياس للوضوء على التيمم، وإنما هو استدلال على نفي الفارق بين الأمرين، بمعنى: أن شرعية النية في التيمم قد أظهرت لنا شرعيتها في الوضوء أيضاً حيث لا فرق بينهما.

ومع ذلك **فقد اعترض أيضاً** بوجود فارق بين الوضوء والتيمم، وذلك لأن الوضوء إنما يكون بالماء، والماء قد جعله الله تعالى مطهراً بنفسه، وعليه فمتى ما استعمل الماء فإن الطهارة تحصل به بدون حاجة إلى النية، وذلك بخلاف التيمم فإنه إنما يكون بالتراب، والتراب غير مطهر بنفسه، وإنما اعتبره الشارع مطهراً من أجل الصلاة، فكان التطهر به تعبداً محضاً، لذلك كان التيمم محتاجاً إلى النية بخلاف الوضوء.

ويجاب عن ذلك: بأن الذي يعتبر الشيء مطهراً أو غير مطهر إنما هو الشارع، والشارع الذي اعتبر الماء مطهراً بقوله في كتابه:

﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨].

هو الذي قال على لسان نبيه ﷺ:

«**جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً**»[(١)].

والشارع الذي قال في الماء:

﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم﴾ [المائدة: ٦].

هو الذي قال في التراب:

﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

---

(١) انظر: البخاري هامش الفتح: ١/ ٣٧٠.

ثم إن هذا الاعتراض قد ينعكس، إذ لقائل أن يقول: إذا كان التيمم يحتاج إلى نية ومعنى العبادة فيه ظاهر، لأن التراب لا يستعمل في الأعضاء عادة لغير التطهير، فإن الوضوء يحتاج إلى النية من باب أولى، وذلك لأن استعمال الماء في أعضاء الوضوء قد يكون بقصد الطهارة كما قد يكون بقصد التبرد والتنظيف وغير ذلك مما جرت العادة به. وهنا نقول: بأي شيء نفرق بين العادة والعبادة بغير النية؟![1].

وبهذا يتضح رجحان ما ذهب إليه الجمهور.

بقي أن نعرف: أن النية محلها القلب، ولا يجب التلفظ بها، هذا لا أعلم فيه خلافاً. وصفتها: أن يقصد بالطهارة استباحة شيء لا يستباح إلا بها: كالصلاة والطواف... ونحو ذلك.

فإن قرن مع قصد الطهارة قصد التبرد أو التنظيف أيضاً فإن ذلك لا يضر عند الجمهور.

وقال الظاهرية: إن خلط بنية الطهارة غيرها لا يصح وضوءه، كما أن صفة النية عندهم هي أن ينوي الطهارة للصلاة.

ووقت النية المختار هو: أن ينوي مع ابتداء الطهارة، فإن قدمها أو أخَّرها عن ذلك فلا تجزئ في هذه الحالة عند الظاهرية. وقال المالكية والحنابلة: لا يضر تقدمها تقدماً يسيراً.

كما لا يجوز عند الجمهور أن تتأخر عن ابتداء غسل ما يجب غسله، على اختلاف بينهم فيما يجب غسله وما لا يجب كما سيأتي[2].

* * *

---

(١) ورد كثير من الأدلة في: المجموع: ١/ ٣٦٣ وما بعدها؛ فتح القدير: ١/ ٢١ و٨١ وما بعدها؛ المغني ١/ ٩١ وما بعدها؛ روح المعاني: ٦/ ٧٩ وما بعدها.

(٢) انظر: المحلى: ١/ ٧٧؛ المجموع ١/ ٣٦٧ وما بعدها؛ البحر الزخار: ٢/ ٥٦؛ المغني: ١/ ١٢ وما بعدها؛ مفتاح الكرامة: ١/ ٢٠٣ وما بعدها.

المطلب الثاني
حكم التسمية

اختلف الفقهاء في حكم التسمية في ابتداء الوضوء على مذهبين:

المذهب الأول: التسمية سنة، وهو مذهب جمهور الفقهاء .وبذلك قال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد في أظهر الروايتين عنه والإمامية، وهو أحد قولين للهادي من الزيدية.

المذهب الثاني: التسمية من فرائض الوضوء. وبذلك قالت الظاهرية، وأكثر الزيدية، وأحمد في رواية، إلا أن أصحاب هذا المذهب قد انقسموا إلى قسمين:

فقال الظاهرية: هي فرض مطلقاً؛ عند الذكر والنسيان.

بينما قال غيرهم: هي فرض عند الذكر دون النسيان[(١)].

الأدلة ومناقشتها

جاء في معنى ما ذهب إليه الطرفان عدة أحاديث:

فجاء في معنى ما ذهب إليه الجمهور قوله ﷺ: «**من توضأ وذكر اسم الله كان طهوراً لجميع بدنه، ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه كان طهوراً لأعضاء وضوئه**» رواه البيهقي عن ابن عمر وغيره[(٢)].

فهذا الحديث كما ترى واضح الدلالة على عدم وجوب التسمية في الوضوء. بينما جاء في معنى قول القائلين بالوجوب قوله ﷺ:

---

(١) انظر: فتح القدير: ١/ ١٣؛ مواهب الجليل: ١/ ٢٦٦؛ المجموع: ١/ ٣٩٢؛ المغني: ١/ ٨٤؛ البحر الزخار: ٢/ ٥٨؛ نيل الأوطار: ١/ ١٦٠؛ مفتاح الكرامة: ١/ ٢٦٨.

(٢) السنن الكبرى: ١/ ٤٤.

«**لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله**» رواه أبو داود عن أبي هريرة، ورواه البيهقي عنه وعن غيره[١].

وهذا الحديث واضح الدلالة على القول بالوجوب لو صح، لكن في أسانيده ضعف لا يقوى الحديث معها على إثبات القول بالواجب، حتى إن الإمام أحمد قال في التسمية في الوضوء: لا أعلم فيه حديثاً ثابتاً[٢]. وقد أفاض الحافظ في تخريج الحديث، وبعد ذلك لم يقرر أكثر من أن للحديث أصلاً[٣].

فلم يبق إلا القول برجحان مذهب القائلين بالاستحباب، فإن الحديث الذي ذكروه على ما فيه من ضعف قد اعتضد بأحاديث أخرى عامة، منها قوله ﷺ:

«**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم أقطع**»؛ أي: ناقص البركة.

ذكره السيوطي في الجامع الصغير وضعفه، إلا أن شارحه نقل عن النووي القول بأن إسناده جيد[٤]. ومع ذلك ينبغي عدم تعمد ترك التسمية، احتياطاً للعبادة.

* * *

المطلب الثالث

غسل الكفين في ابتداء الوضوء

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على مذهبين:

---

(١) السنن الكبرى: ١/ ٤٤؛ سنن أبي داود: ١/ ٢٥.

(٢) السنن الكبرى؛ المجموع؛ المغني؛ نيل الأوطار، الصفحات السابقة.

(٣) التلخيص: ١/ ٧٥.

(٤) الجامع الصغير مع شرحه فيض القدير: ٥/ ١٤.

المذهب الأول: جمهور الفقهاء على أن غسل الكفين في ابتداء الوضوء سنة. وإلى ذلك ذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي والإمامية وأكثر الزيدية، وهو رواية عن أحمد.

المذهب الثاني: قرر أن غسل الكفين ثلاثاً فرض في الوضوء إذا كان ذلك عقب القيام من النوم. وبهذا قال الظاهرية وبعض الزيدية وأحمد في أظهر الروايتين عنه؛ إلا أن أحمد خص هذا بما إذا كان ذلك عقب القيام من نوم الليل(١).

وبهذا يتضح أن الخلاف إنما هو في وضوء يعقب النوم، أما فيما سوى ذلك فإن الكل ـ فيما أعلم ـ قد اتفقوا على القول بعدم الوجوب.

وهذه المسألة مبنية على ما يبدو على خلافهم في حكم من قام من النوم؛ فهذا هل يجب عليه أن يغسل يديه قبل أن يدخلهما في إناء أو نحوه أو لا يجب عليه غسلهما إلا إذا تيقن وجود نجاسة عليهما؟.

قد جرى هنا نفس الخلاف المذكور، لذلك فالمسألة فيما يبدو لي خارجة عن الوضوء بخصوصه، وعليه فلا نطيل بذكرها.

وعلى أية حال فقد صح عن الرسول ﷺ: أنه قال:

«**إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً، فإنه لا يدري أين باتت يده**» متفق عليه واللفظ لمسلم(٢).

فحمل الجمهور هذا الحديث على الاستحباب، بينما حمله غيرهم على الوجوب.

* * *

---

(١) فتح القدير: ١/ ١٣؛ القوانين الفقهية، ص ٢٤؛ المجموع: ١/ ٣٩٦؛ المغني: ١/ ٨٠؛ المحلى: ١/ ٢٠٦؛ البحر الزخار: ٢/ ٧٦؛ شرائع الإسلام: ١/ ٢٤

(٢) البخاري هامش الفتح: ١/ ٢٣٠؛ مسلم هامش النووي: ٣/ ١٧٨.

المطلب الرابع

حكم المضمضة والاستنشاق

اختلف الفقهاء في حكم المضمضة والاستنشاق في الوضوء على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: ذهب الجمهور إلى أنهما سنة. وقد قال بذلك أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، والإمامية، وبعض الزيدية، وهو رواية عن أحمد.

المذهب الثاني: فرق بينهما، فقال بوجوب الاستنشاق والاستنثار واستحباب المضمضة. وبذلك قال الظاهرية، وأحمد في رواية.

المذهب الثالث: قال: المضمضة والاستنشاق كلاهما من فرائض الوضوء، وهذا هو المشهور من مذهب أحمد، وبه قال أكثر الزيدية[١].

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ أدلة أصحاب المذهب الأول:

١ـ [illegible] من سنن المرسلين، وذكر منها: **المضمضة والاستنشاق**. قالوا: فقد صرح ﷺ بأنه سنة[٢].

وأجيب على ذلك: بأن الحديث لم يرد بهذا اللفظ، وإنما ورد بلفظ: **«عشر من الفطرة»**[٣].

أقول: هذا صحيح، فاللفظ الأخير هو الذي ورد في مسلم وغيره[٤].

---

(١) فتح القدير: ١/ ٦٦؛ حاشية العدوي على شرح الرسالة: ١/ ١٦٠؛ المجموع: ١/ ٤٠٠؛ المغني: ١/ ١٠٢؛ البحر الزخار: ٢/ ٦١؛ المحلى: ٢/ ٥٠؛ شرائع الإسلام: ١/ ٢٤.

(٢) البحر الزخار: ٢/ ٦٢.

(٣) نيل الأوطار: ١/ ١٦٦.

(٤) مسلم هامش النووي: ٣/ ١٤٧.

على أنه لا حجة فيه حتى لو ورد باللفظ الأول، وذلك لأن المراد بالسنة هنا: الطريقة، وليس المراد بها السنة في الاصطلاح الأصولي، والطريقة أعم من أن تكون فرضاً أو سنة.

٢ـ واستدلوا أيضاً بما روي عن ابن عباس: أنه ﷺ قال:

«**المضمضة والاستنشاق سنة**» رواه الدارقطني.

لكن هذا لا تقوم به حجة؛ فإن الدارقطني نفسه قد ضعفه[١]. على أنه لو صح فلا حجة فيه، لما سبق ذكره في الحديث الذي قبله.

٣ـ وأقوى ما استدلوا به حديث الأعرابي الذي لم يحسن الصلاة، فعلمه الرسول ﷺ، وكان مما قال له:

«**لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله عز وجل: فيغسل وجهه ويديه إلى المرفقين...**» الحديث. رواه أبو داود[٢].

قالوا: إنَّ الرسول ﷺ هنا كان في مقام التعليم، ولم يذكر له المضمضة والاستنشاق، فلو كانتا واجبتين لأخبره ﷺ بذلك، فلما لم يخبره دلنا ذلك على عدم وجوبهما.

وأجيب: بأن هذا لا يدل على عدم الوجوب، لأنه ﷺ أخبره بغسل الوجه؛ والأنف والفم منه، فدلنا ذلك على وجوب غسل ظاهر الوجه وباطنه مما لا يشق إيصال الماء إليه، ثم إن اقتصاره ﷺ على ذكر البعض في مبادئ التعليم ونحوها، لا ينبغي أن يتخذ موجباً لصرف ما بعده وإخراجه من الوجوب، بل الواجب هو الأخذ بما صح من أمر الرسول ﷺ، وإلا لوجب قصر واجبات الشرع على الأركان الخمسة؛ لأنها هي التي علمها الرسول ﷺ لضمام بن ثعلبة[٣]، واقتصر في تعليمه عليها، وهذا لا يمكن أن يقول به أحد.

---

(١) سنن الدارقطني: ١/ ٨٥.

(٢) سنن أبي داود: ١/ ٢٢٧.

(٣) انظر الحديث في: البخاري: ١/ ١٣٩؛ مسلم: ٣/ ١٧٠.

ويبدو لي: أن الذي يحسم النزاع هنا هو: أن الرجل إنما أساء صلاته لا وضوءه، حتى إن المحدثين أطلقوا على حديثه اسم: حديث المسيء صلاته، إذن فالرسول ﷺ إنما كان في مقام التعليم بالنسبة للصلاة، أما بالنسبة للوضوء فلم يكن في مقام التعليم، وإنما جرى ذكره عرضاً.

ثانياً ـ أدلة أصحاب المذهب الثاني:

استدلَّ القائلون بوجوب الاستنشاق والاستنثار دون المضمضة: بأن أحاديث الاستنشاق صحيحة، أما المضمضة فلم يصح في الأمر بها دليل، هكذا ذكر ابن حزم[١].

والجواب على ذلك: أن الأمر قد صح بهما معاً كما سيأتي.

ثالثاً ـ أدلة أصحاب المذهب الثالث:

احتج أصحاب هذا المذهب على وجوبهما معاً بما يلي:

١ـ قوله ﷺ في حديث طويل للقيط بن صبرة: «**إذا توضأت فمضمض**» رواه أبو داود، وصححه الحافظ ابن حجر[٢]. فهذا أمر منه ﷺ بالمضمضة.

٢ـ ما صح عن أبي هريرة: أن الرسول ﷺ قال: «**إذا توضأ أحدكم فليجعل في أنفه ماء ثم ليستنثر**» متفق عليه[٣]، وهذا أمر منه بالاستنشاق.

٣ـ وعن لقيط بن صبرة: أن الرسول ﷺ قال: «**إذا توضأت فأبلغ في المضمضة والاستنشاق إلا أن تكون صائماً**» رواه ابن القطان وصححه[٤]. وهذا أمر بالمضمضة والاستنشاق معاً.

---

(١) المحلى: ٢/ ٤٩ وما بعدها.

(٢) سنن أبي داود: ١/ ٣٦؛ وانظر: فتح الباري: ١/ ٢٢٩.

(٣) البخاري هامش الفتح: ١/ ٢٢٩؛ مسلم هامش النووي: ٣/ ١٢٦.

(٤) نصب الراية: ١/ ١٦؛ نيل الأوطار: ١/ ١٦٧.

٤ـ وعن أبي هريرة قال: «أمر رسول الله ﷺ بالمضمضة والاستنشاق» رواه البيهقي(١).

٥ـ وعن عائشة أنه ﷺ قال: «**المضمضة والاستنشاق من الوضوء الذي لابد منه**»، وفي رواية: «**من الوضوء الذي لا تتم الصلاة إلا به**» رواه الدارقطني والبيهقي، وفي إسناد هذا الحديث والذي قبله مقال(٢). إلا أنها معتضدة بالأحاديث الصحيحة التي قبلها.

ويضاف إلى ما سبق ـ كما قال الحافظ ابن حجر ـ: أنه لم يحك أحد ممن وصف وضوء الرسول عليه الصلاة والسلام على سبيل الاستقصاء أنه ترك الاستنشاق والمضمضة(٣).

وقد ذكر الحافظ الزيلعي: أن الذين وصفوا وضوء النبي ﷺ عشرون نفراً من الصحابة، وكلهم حكوا فيه المضمضة والاستنشاق، وقد ساق الزيلعي أسماء هؤلاء الصحابة وأحاديثهم(٤).

ومن هذا العرض للأدلة يتبين لنا ثبوت أمره ﷺ بالمضمضة والاستنشاق ومواظبته ﷺ على فعلها بدون ترك، وفي هذا دلالة واضحة على وجوبهما.

لذلك يبدو لي: رجحان مذهب القائلين بالوجوب. والله تعالى أعلم.

* * *

المطلب الخامس

غسل الوجه

لا خلاف في وجوب غسل الوجه في الوضوء، وذلك لقوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

---

(١) السنن الكبرى: ١/ ٥٣.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ سنن الدارقطني: ١/ ٨٤.

(٣) فتح الباري: ١/ ٢٢٩.

(٤) نصب الراية: ١/ ١٦ وما بعدها.

كما أني لا أعلم خلافاً في أن حدَّ الوجه طولاً هو: من منابت الشعر المعتادة في مقدم الرأس إلى طرف الذقن. وقد حصل خلاف في حده عرضاً على مذهبين:

المذهب الأول: الجمهور على أن حدَّ العرض هو: ما بين الأذنين، وإلى ذلك ذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد والظاهرية والزيدية وبعض الإمامية.

إلا في رواية ضعيفة عن مالك تقول: إن البياض الذي بين العذار والأذن لا يجب غسله بل يستحب.

المذهب الثاني: ذهب أكثر الإمامية إلى أن حدَّ الوجه عرضاً هو: ما اشتملت عليه الإبهام والوسطى، أما ما زاد على ذلك فلا يجب غسله[1].

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ احتج الجمهور أصحاب المذهب الأول بما يلي:

١ـ أن الله تعالى أمر بغسل الوجه، والوجه ما تحصل به المواجهة، قالوا: والمواجهة إنما تحصل بالمقدار الذي ذكرناه؛ لذلك كان الواجب غسل هذا المقدار.

٢ـ صح أن الرسول ﷺ قال في المتوضئ: «**إذا غسل وجهه كما أمره الله، خرجت خطايا وجهه من أطراف لحيته مع الماء**». قال المجد ابن تيمية في المنتقى: أخرجه مسلم.

---

(١) فتح القدير: ١/ ٩؛ مواهب الجليل: ١/ ١٨٤؛ المجموع: ١/ ٤١٥؛ المغني: ١/ ٩٩؛ المحلى: ٢/ ٥١؛ البحر الزخار: ٢/ ٦٠؛ شرائع الإسلام: ١/ ٢١؛ مفتاح الكرامة: ١/ ٢٣٦.

أقول: لم أجد الحديث بهذا اللفظ في أبواب الوضوء من صحيح مسلم، وإنما أخرج مسلم نحوه عن أبي هريرة، لكن وجدته عند الحاكم في المستدرك بإسناد صحيح من حديث عمرو بن عبسة[١].

قالوا: هذا يدل على أن غسل الوجه المأمور به يشتمل على وصول الماء إلى أطراف اللحية. وواضح أن هذا بالنسبة لمن له لحية، أما الذي لا لحية له فإن الماء إنما يتساقط من أطراف وجهه، فيكون المأمور به الغسل إلى أطرافه.

٣ـ وعن ابن عباس: أن علياً كرم الله وجهه قال: (يا بن عباس، ألا أتوضأ لك وضوء رسول الله ﷺ، قلت: بلى فداك أبي وأمي، قال: فوضع إناء فغسل يديه. . .) إلى أن قال: (ثم أخذ بيديه ماء فصك بهما وجهه، وألقم إبهاميه ما أقبل من أذنيه. .. الحديث) رواه أحمد، وأبو داود، واللفظ لأحمد[٢]. فهذا الحديث صريح في أن الغسل قد امتد حتى الأذنين.

لكن نقل الترمذي تضعيف هذا الحديث عن البخاري. ولا أعلم سبب تضعيف البخاري له؛ لكن النووي ضعّفه بأن في إسناده محمد بن إسحاق وهو مدلس وقد عنعن، وكذلك ذكر الشوكاني.

أقول: إذا كان هذا هو سبب تضعيف الحديث، فإن هذه العلة منتفية؛ لأن العنعنة قد جاءت في إسناد أبي داود، أما أحمد فقد صرح في إسناده بالتحديث، وكذلك أخرجه أيضاً ابن التركماني[٣].

---

(١) نيل الأوطار: ١/ ١٧٣؛ وانظر لفظ مسلم في صحيحه: ٣/ ١٣٣؛ ولفظ الحاكم في المستدك: ١/ ١٣٢.

(٢) سنن أبي داود: ١/ ٢٩؛ ترتيب مسند أحمد: ٢/ ١٠.

(٣) الجوهر النقي هامش السنن الكبرى: ١/ ٥٣؛ وانظر: نيل الأوطار: ١/ ١٧٩؛ المجموع: ١/ ٤١٦.

ثانياً ـ احتج الإمامية على مذهبهم:

بأن ما ذكروه هو المقدار الذي غسله الرسول ﷺ بنقل أهل البيت عنه.

أقول: الذي رأيته في بعض كتب الإمامية حكاية الباقر لوضوء الرسول ﷺ، وجاء فيه: «غرف بيده ماء ثم وضعه على جبهته، وقال: بسم الله، وسيله على أطراف لحيته، ثم أمرَّ يده على وجهه وظاهر جبينه» وظاهر هذا الوصف يؤيد ما ذهب إليه الجمهور إلا إذا حمل الإمامية قوله: «أطراف لحيته» على معنى: أطرافها من الداخل لا من الخارج، لكن هذا خلاف المتبادر إلى الذهن.

وروى الصادق وضوء علي كرم الله وجهه، وذكر فيه: «أنه غسل وجهه» ولم يذكر فيه التحديد الذي ذكره الإمامية، وإنما ورد التحديد المذكور من كلام الباقر نفسه[١].

من كل ما سبق يبدو لي رجحان ما ذهب إليه الجمهور.

بقي أن تعلم: أن اللحية إذا كانت خفيفة فإنه يجب تخليل الماء فيها حتى يصل إلى البشرة.

أما الكثيفة فإن الجمهور على إجزاء غسل ظاهرها، وأن التخليل سنة، وهو مذهب الأئمة الأربعة والظاهرية والإمامية.

وقالت الزيدية: يجب تخليلها، ونقله صاحب (البحر الزخار) عن العترة. وقد احتج الجمهور لمذهبهم بما صح عن ابن عباس من حديث طويل؛ فيه: (أنه أخذ غرفة من ماء فأضافها إلى يده الأخرى، فغسل بها وجهه) ثم قال في آخر الحديث: (هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ) رواه البخاري[٢].

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٤ وما بعدها

(٢) البخاري هامش الفتح: ١/ ٢١٢.

وجه الدلالة: أن الغرفة باليد الواحدة مهما عظمت لا تكفي لتخليل اللحية الكثيفة مع غسل جميع الوجه، ومعلوم أن الرسول ﷺ كان كثير شعر اللحية، فدل ذلك على أن التخليل غير واجب.

واستدل الزيدية بالحديث الذي رواه أبو داود عن أنس: أن رسول الله ﷺ كان إذا توضأ أخذ كفاً من ماء فأدخله تحت حنكه فخلل به لحيته، وقال: «**هكذا أمرني ربي عز وجل**»(١).

إلا أن إسناد أبي داود للحديث لا تقوم به حجة، لأن فيه الوليد بن زوران وهو مجهول الحال.

لكن ذكر الحافظ ابن حجر: أن الحديث قد صححه ابن القطان من طريق أخرى، وكذلك فعل الحاكم، ثم بين أن هذه الطريق معلومة أيضاً. ونقل عن أحمد وأبي حاتم: أنه لا يصح عن الرسول ﷺ في تخليل اللحية شيء.

وأحسب أن هذا في أمر الرسول ﷺ بذلك، أما من فعله فقد ثبت في ذلك أحاديث؛ منها:

حديث عثمان رضي الله عنه: (أن النبي ﷺ كان يخلل لحيته) رواه الترمذي وغيره، وقد استوعب الحافظ طرق هذا الحديث وأفاض في ذلك(٢).

وحيث لم يثبت الأمر وإنما ثبت الفعل فإن مجرد الفعل إنما يدل على الاستحباب، وأيضاً فإن ابن عمر هو أحد رواة التخليل عن الرسول ﷺ، والمروي عن ابن عمر نفسه: أنه كان يخلل أحياناً ويترك أحياناً(٣).

---

(١) أبو داود: ١/ ٣٦.

(٢) التلخيص الحبير: ١/ ٨٥ وما بعدها.

(٣) السنن الكبرى: ١/ ٥٥.

لذلك **فالذي يبدو لي** رجحانه ـ والله أعلم ـ من حيث الدليل هو ما ذهب إليه الجمهور، لكن لا يخفى الاحتياط.

واختلفوا أيضاً في وجوب غسل المسترسل من اللحية ـ وهو ما زاد عن حدِّ الوجه ـ فقال بعضهم: لا يجب غسله.

وإليه ذهب أبو حنيفة والظاهرية والإمامية وأكثر الزيدية. وهو قول لكل من مالك والشافعي، ورواية عن أحمد، واختاره المزني. وقال بعضهم بوجوب غسل المسترسل من اللحية.

وهذا هو الصحيح من مذهب مالك والشافعية وأحمد. وبه قال بعض الزيدية[(١)].

واحتج أصحاب المذهب الأول: بأن الشعر المسترسل من اللحية خارج عن محل الفرض فلا يجب غسله، كالشعر النازل عن حد الرأس.

وأجيب: بأن الرأس اسم لما ترأس وعلا، والشعر النازل عنه ليس كذلك فلا يدخل في اسمه، أما الوجه فهو ما تحصل به المواجهة، وهي حاصلة بالمسترسل من اللحية، فمن هنا افترقا، فلم يدخل المسترسل من شعر الرأس، ودخل المسترسل من شعر اللحية في حكم الوجه.

واحتج أصحاب المذهب الثاني: بأن المسترسل من اللحية ثابت في محل الفرض ويدخل في مسمى الوجه ظاهراً فيأخذ حكمه، فأشبه من نبتت له أصبع زائدة في يده[(٢)].

ويعضد هذا المعنى حديث روي عن ابن عمر: أن النبي ﷺ رأى رجلاً قد غطى لحيته في الصلاة فقال: «**اكشف وجهك فإن اللحية من الوجه**»

---

(١) انظر: مجمع الأنهر مع الدر المنتقى: ١/ ١١؛ مواهب الجليل: ١/ ١٨٦؛ المجموع: ١/ ٤٢٤؛ المغني: ١/ ١٠٠؛ المحلى: ٢/ ٥١؛ البحر الزخار: ٢/ ٦٠؛ مفتاح الكرامة: ١/ ٢٤١.

(٢) انظر: المهذب مع المجموع: ١/ ٤٢٢؛ المغني: ١/ ١٠١؛ التلخيص الحبير: ١/ ٥٦.

هكذا ذكره (ابن قدامة)، وذكره (الشيرازي) بلفظ: «**اكشف لحيتك فإنها من الوجه**».

فهذا نص على أن اللحية من الوجه، لذلك فهي تأخذ حكمه، لكني لم أجد هذا الحديث فيما بين يدي من كتب السنة، وقد ذكر النووي أن الحافظ الحازمي قد ضعفه، ومع ذلك فإن الاحتياط يقتضي الأخذ بهذا المذهب، والله أعلم.

* * *

المطلب السادس

غسل اليدين إلى المرفقين

لا خلاف بين الفقهاء من حيث الجملة في وجوب غسل اليدين إلى المرفقين في الوضوء، لقوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، وإنما اختلفوا في دخول المرافق في الغسل الواجب على مذهبين:

المذهب الأول: الجمهور على أن غسلهما فرض، وعليه فلا يصح عندهم وضوء من لم يغسل المرفقين.

المذهب الثاني: خالف بعض الفقهاء فذهبوا إلى أن غسل المرفقين سنة وليس بواجب. وهو مذهب الظاهرية وبعض أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب مالك[1].

الأدلة ومناقشتها

أقتصر هنا على إيراد أدلة أصحاب المذهب الثاني، ومن مناقشتها تتبين أدلة المذهب الأول.

---

(١) انظر: مواهب الجليل: ١/ ١٩١؛ المحلى: ٢/ ٥٢؛ البحر الزخار: ٢/ ٦١؛ المجموع: ١/ ٤٢٨؛ الهداية مع فتح القدير: ١/ ١٠.

فأقول: احتجوا بأن (إلى) في قوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ للغاية، وعليه فإن الآية قد جعلت المرفقين حدّاً للغسل، والحد لا يدخل في الحكم، نظير ذلك قوله تعالى: ﴿...وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

فالليل في الآية غاية، وهو غير داخل في حكم الصوم بالاتفاق، فكذلك المرفق هنا غاية فلا يدخل في وجوب الغسل.

وأجيب: بأن أئمة اللغة كسيبويه والمبرد وغيرهما قد بينوا أن ما بعد (إلى) إن كان من نوع ما قبلها دخل في الحكم، وإذا كان ليس من نوع ما قبلها لم يدخل، وعليه فإن الليل في آية الصوم ليس من نوع النهار؛ لذلك لم يدخل في حكم الصوم، أما المرافق في آية الوضوء فهي من نوع اليد؛ لذلك دخلت في حكم الغسل.

وأيضاً فإن (إلى) قد تأتي بمعنى (مع)؛ نظير ذلك قوله تعالى في أموال اليتامى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢]، فإذا حملنا (إلى) في آية الوضوء على معنى (مع) فإن دخول المرافق في حكم الغسل يكون ظاهراً جداً[١].

ويعضد هذا المعنى فعل الرسول ﷺ وقوله:

فقد صح عن أبي هريرة: (أنه توضأ فغسل وجهه فأسبغ الوضوء: غسل يده اليمنى حتى أشرع في العضد، ثم يده اليسرى حتى أشرع في العضد). وقال في الحديث: (هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ) رواه مسلم[٢].

ووصف عثمان وضوء الرسول ﷺ، وجاء فيه:

---

(١) انظر: تفسير القرطبي: ٦/ ٥٦؛ المجموع: ١/ ٤٢٩؛ البحر الزخار: ٢/ ٦٣.

(٢) مسلم هامش النووي: ٣/ ١٣٤.

(وغسل وجهه، ويديه إلى المرفقين حتى مسَّ أطراف العضد . . .) الحديث. رواه الدارقطني، ونقل السندي في تعليقه عليه عن الحافظ ابن حجر: أن إسناد الحديث حسن[١].

وعن ثعلبة بن عباد العبدي عن أبيه: أن رسول الله ﷺ قال:

«ما من عبد يتوضأ فيحسن الوضوء، فيغسل وجهه حتى يسيل الماء على ذقنه، ثم يغسل ذراعيه حتى يسيل الماء على مرفقيه، ويغسل رجليه حتى يسيل الماء من قبل كعبيه، ثم يقوم فيصلي ركعتين، إلا غفر له ما سلف من ذنبه».

رواه الطحاوي، وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير، ورجاله موثقون[٢].

وفي المسألة أحاديث أخرى غير هذه. وفيما ذكرناه كفاية.

ففعل الرسول ﷺ في الحديثين الأولين وقوله في الحديث الثالث، كل ذلك قد بين بجلاء أن المرافق داخلة في غسل اليدين المأمور بغسلهما في الآية.

وقد ذكر النووي: أنه لم ينقل عن الرسول ﷺ ترك غسلهما[٣]. وبذلك يتبين رجحان ما ذهب إليه الجمهور.

* * *

المطلب السابع

مسح الرأس

لا خلاف بين الفقهاء من حيث الجملة في وجوب مسح الرأس، وذلك لقوله تعالى:

---

(١) سنن الدارقطني مع التعليق المغني: ١/ ٨٣.

(٢) شرح معاني الآثار: ١/ ٣٧؛ مجمع الزوائد: ١/ ٢٢٤.

(٣) المجموع: الصفحة السابقة.

﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

وإنما حصل الخلاف في المقدار الواجب مسحه من الرأس على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: ذهب إلى أن الواجب ما يطلق عليه اسم المسح قلَّ الممسوح أو كثر. وممن قال بذلك: الشافعي والظاهرية والإمامية.

إلا أن الإمامية أوجبوا أن يكون المسح من مقدم الرأس.

المذهب الثاني: الواجب مسح مقدار الناصية، والناصية تقدر بربع الرأس. ومن قال بذلك أبو حنيفة وبعض أصحاب الشافعي، وهو رواية عن أحمد، ويقرب منه مذهب بعض الزيدية، فإنهم أوجبوا مسح مقدم الرأس.

وبه قال مالك وأحمد في المشهور من مذهبه، وإليه ذهب أكثر الزيدية إلا أن أحمد قال ذلك في حق الرجل، أما المرأة فالصحيح في مذهبه أنه يكفيها مسح مقدم رأسها.

ثم إنه يجوز عند أحمد المسح على العمامة، وهل يجب أن يضم إلى ذلك مسح شيء من الرأس؟ في مذهبه وجهان: أحدهما يجب، والآخر قال بعدم الوجوب(١).

الأدلة ومناقشتها

احتج الجميع بالآية الكريمة السابقة: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]؛ إلا أن أصل الخلاف فيها هو اختلافهم في معنى الباء، هل هي للتبعيض، أو للإلصاق، أو زائدة؟.

---

(١) انظر: فتح التقدير: ١/ ١٠؛ مواهب الجليل: ١/ ٢٠٢؛ المجموع: ١/ ٤٤٠؛ المغني: ١/ ١١١ و٣١٠؛ المحلى: ٢/ ٥٢؛ البحر الزخار: ٢/ ٦٤؛ مفتاح الكرامة: ١/ ٢٤٧ وما بعدها.

فقال أصحاب المذهب الأول:

إن الآية طلبت المسح، وهي مطلقة، وعليه فيكفي من المسح ما يقع على القليل والكثير.

وقالوا أيضاً: إن الباء هنا للتبعيض، وحينئذ يكون المراد بالآية: امسحوا بعض رؤوسكم.

وقد بين ذلك الرسول ﷺ، فعن أنس قال:

(رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ وعليه عمامة قطرية، فأدخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه، ولم ينقض العمامة) رواه أبو داود[١].

وأجيب عن ذلك: بأن كون الباء للتبعيض قد أنكره أكثر أهل اللغة، حتى قال الشوكاني: أنكره سيبويه في أكثر من خمسة عشر موضعاً في كتابه، وقال ابن قدامة: قال ابن برهان: من زعم أن الباء تفيد التبعيض فقد جاء أهل اللغة بما لا يعرفونه.

وأما حديث أنس فقد قال فيه الحافظ ابن حجر: وفي إسناده نظر. ثم إنه ليس فيه أنه ﷺ لم يكمل المسح على العمامة، وقد بين ذلك حديث المغيرة وغيره مما هو أصح منه. كما سيأتي ذلك فيما بعد[٢].

واحتج أصحاب المذهب الثاني:

بأن الباء ليست للتبعيض لإنكار أئمة اللغة ذلك، وليست زائدة، لأن الزيادة خلاف الأصل، فلم يبق إلا أن تكون للإلصاق ويكون المراد: إلصاق اليد بالرأس، لأن قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا﴾ [المائدة: ٦] يستدعي مفعولاً، وهو هنا آلة المسح التي هي اليد، فيكون التقدير: امسحوا أيديكم ملتصقة برؤوسكم، واليد في الغالب تستوعب الناصية أو ربع الرأس.

---

(١) أبو داود: ١/ ٣٧.

(٢) انظر: المجموع: ١/ ٤٤١؛ المغني: ١/ ١١٢؛ نيل الأوطار: ١/ ١٨٤.

وقد بين ذلك فعل الرسول ﷺ، فقد صح في حديث المغيرة: أنه ﷺ اقتصر على مسح الناصية.

ويجاب عن ذلك: بأن حديث المغيرة قد بين: أنه ﷺ قد أكمل المسح على العمامة كما سيأتي.

أما الحجة لأصحاب المذهب الثالث فهي:

أن كون الباء للتبعيض منتفٍ بنفي أكثر أئمة اللغة له، فلم يبق إلا أن تكون زائدة أو للإلصاق.

فإذا قلنا بأنها زائدة فإن الآية في هذه الحالة تدل على تعميم المسح لكل الرأس كما هو ظاهر.

وإن قلنا بأنها للإلصاق فهي كذلك أيضاً، وذلك لأن الرأس تطلق على الكل حقيقة، أما إطلاقها على البعض فهو مجاز لايصار إليه إلا عند الضرورة، ولا ضرورة هنا، وحينئذ يكون المراد من الآية: إلصاق المسح بكل الرأس، نظير ذلك قوله تعالى في آية التيمم: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ﴾ [المائدة: ٦].

وتعميم الوجه بالمسح مراد اتفاقاً فكذلك هنا.

ثم إن من قال من أصحاب هذا المذهب بعدم جواز المسح على العمامة ونحوها مما يغطى به الرأس قد حملوا حديث المغيرة الآتي وغيره على أن ذلك كان لعذر.

والذي ينبغي المصير إليه في هذه المسألة: أننا عند الاختلاف إنما يجب أن نعود إلى ما صح عن الرسول ﷺ. وقد نقل الشوكاني عن ابن القيم:

أنه لم يصح عنه ﷺ اقتصاره على مسح بعض الرأس، وإنما كان إذا مسح على ناصيته أكمل على العمامة(١).

---

(١) نيل الأوطار: ١/ ١٨٤.

وعلى ذلك فإن الذي صح عنه ﷺ واحد من أمرين:

الأمر الأول: مسحه كل الرأس؛ فقد صح عن عبد الله بن زيد الأنصاري: أنه وصف وضوء النبي ﷺ وجاء في حديثه قوله:

«ثم مسح رأسه بيديه، فأقبل بهما وأدبر: بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه» متفق عليه[(١)].

الأمر الثاني: أنه ﷺ كان يمسح رأسه، ويكمل البقية على العمامة، ومن ذلك ما صح عن المغيرة بن شعبة: «أن النبي ﷺ مسح على الخفين، ومقدم رأسه وعلى العمامة» وفي رواية: «مسح بناصيته وعلى العمامة» رواه مسلم، وروى البخاري نحوه عن عمرو بن أمية الضمري[(٢)]. وصح عن بلال: «أن رسول الله ﷺ مسح على الخفين والخمار» رواه مسلم[(٣)].

وعن ثوبان قال: «بعث رسول الله ﷺ سرية فأصابهم البرد، فلما قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين» رواه أبو داود[(٤)].

والعصائب: ما يعصب به الرأس.

والتساخين: ما يسخن به القدم من خف ونحوه.

بعد عرض ما تقدم **يبدو لي** رجحان وجوب مسح جميع الرأس إذا لم يكن عليه غطاء، وإذا كان عليه غطاء وجب مسح بعضه وإكمال الباقي على الغطاء، والله أعلم.

* * *

(١) البخاري هامش الفتح: ١/ ٢٥٤؛ مسلم هامش النووي: ٣/ ١٢٣.

(٢) مسلم: ٣/ ١٧٣. وانظر: البخاري: ١/ ١٢٣.

(٣) مسلم: ٣/ ١٧٤.

(٤) أبو داود: ١/ ٣٦.

المطلب الثامن

مسح الأذنين

اختلف الفقهاء في حكم مسح الأذنين في الوضوء على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: لا يشرع مسحهما، وهو مذهب الإمامية.

المذهب الثاني: يستحب مسحهما. وهو مذهب الجمهور، وبه قال أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد في صحيح مذهبه، وإليه ذهب الظاهرية وبعض الزيدية.

المذهب الثالث: ذهب إلى القول بوجوب مسحهما. ومن قال بذلك بعض الزيدية وأحمد في رواية عنه[١].

الأدلة ومناقشتها

يبدو أن الإمامية قد قالوا بعدم مشروعية مسح الأذنين لعدم ذكرهما في القرآن الكريم، وعدم ثبوت دليل عندهم في مشروعية مسحهما.

أما القائلون بالاستحباب فقد قالوا بعدم صحة الأمر بمسحهما عن النبي ﷺ، لكن ثبت عنه أنه فعل ذلك، وهذا يدل على الاستحباب.

أما القائلون بالوجوب فقد احتجوا بحديث عبد الله بن زيد: أن النبي ﷺ قال: «**الأذنان من الرأس**» رواه ابن ماجه، وأخرجه السيوطي في الجامع الصغير وصححه.

وقال الزيلعي: هذا أمثل إسناد في الباب لاتصاله وثقة رجاله. ورواه الدارقطني من طريق أبي كامل الجحدري موصولاً إلى ابن عباس، ثم أعله باضطراب إسناده، فهو يروى تارة مسنداً وتارة مرسلاً.

(١) فتح القدير: ١/ ١٨؛ القوانين الفقهية، ص ٢٣؛ الشرح الكبير: ١/ ١٣٦؛ المجموع: ١/ ١٣٦؛ المحلى: ٢/ ٤٩؛ البحر الزخار: ٢/ ٦٥؛ مفتاح الكرامة: ١/ ٢٨٣.

ورد ذلك بما قال ابن القطان، بأن هذا الإسناد صحيح لاتصاله وثقة رجاله، وكونه روي مرسلاً لا يقدح فيه، إذ ما المانع أن يكون للحديث إسنادان: مسند ومرسل؟.

وللحديث طرق أخرى تكلم فيها: وهي لا تضر ما دام قد صح من الطرق التي ذكرناها[١].

وعلى ذلك فالحديث صحيح صالح للاحتجاج به.

وجه الدلالة منه: أن الرسول ﷺ لم يقصد من قوله: «**الأذنان من الرأس**» بيان الخلقة، وإنما أراد بيان حكمهما، وحيث قد جعل الرسول ﷺ حكمهما حكم الرأس، وحكم الرأس وجوب المسح بالاتفاق، فإن ذلك يدل على وجوب مسح الأذنين أيضاً.

واعترض على الاستدلال بهذا الحديث: بأن الأذنين لو كانتا من الرأس لمسحهما ﷺ بماء الرأس كسائر أجزائه ولما أخذ لهما ماء جديداً، فقد صح عن عبد الله بن زيد: «أنه ﷺ توضأ فمسح أذنيه بماء غير الذي مسح به الرأس» رواه الحاكم والبيهقي وغيرهما بإسناد صحيح[٢].

والجواب على ذلك: أن المهم في الأمر هو: أن الرسول ﷺ قد أثبت لهما حكم الرأس وهو وجوب المسح، أما كونهما يمسحان بماء الرأس أو بماء جديد فهذا لا أثر له كما هو واضح.

على أنه قد صح أيضاً: أنه ﷺ قد مسحهما بماء الرأس، فقد وصف ابن عباس وضوء الرسول ﷺ؛ وفيه:

«ثم غرف غرفة فمسح بهما رأسه وأذنيه» رواه ابن خزيمة في صحيحه[٣].

---

(١) انظر الحديث في: سنن ابن ماجه: ١/ ٨٦؛ الجامع الصغير: ٢/ ١٧٣؛ سنن الدارقطني مع التعليق المغني: ١/ ٩٩؛ نصب الراية: ١/ ١٩.

(٢) المستدرك: ١/ ١٥١؛ السنن الكبرى: ١/ ٦٥؛ وانظر: التلخيص: ١/ ٨٩.

(٣) نصب الراية: ١/ ٢١.

ويدل أيضاً على أن الأذنين من الرأس وأنهما يأخذان حكمه ما ذكره الرسول ﷺ في فصل الوضوء من حديث طويل؛ جاء فيه قوله ﷺ:

«**فإذا مسح رأسه خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من أذنيه**» رواه مالك[١].

فهذا دليل آخر على أن الأذنين في الوضوء لهما حكم الرأس، وهما تابعتان له، ثم هو بالخيار بعد ذلك بين أن يأخذ لهما ماء جديداً أو يمسحهما بماء الرأس فكل ذلك ثابت عنه ﷺ.

وبهذا يتضح رجحان مذهب القائلين بوجوب مسحهما.

* * *

المطلب التاسع
حكم القدمين

جماهير الفقهاء من السلف والخلف على أن الواجب في الوضوء هو غسل القدمين إلى الكعبين. وهذا هو مذهب الأئمة الأربعة، والظاهرية والزيدية.

وقالت الإمامية: الواجب المسح، ومحله ظهر القدم من رؤوس الأصابع إلى الكعبين، والمراد بالكعبين عندهم: العظمان الناتئان في ظهر القدم، وقالوا: لا يجزئ الغسل عن المسح إلا للتقية[٢].

وقال الحافظ ابن حجر: لم يثبت المسح عن أحد من الصحابة إلا عن علي وابن عباس وأنس، وقد ثبت رجوعهم عنه إلى الغسل[٣].

---

(١) الموطأ هامش الزرقاني: ١/ ٦٨.

(٢) مفتاح الكرامة: ١/ ٢٥١.

(٣) فتح الباري: ١/ ٢٣٢؛ نيل الأوطار: ١/ ١٩٨.

أدلة الطرفين ومناقشتها

أساس الاختلاف في هذه المسألة اختلافهم في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦].

فإن لفظ (أرجلكم) قد قرئ بالنصب وبالجر، كل ذلك متواتر؛ فتمسك الجمهور بقراءة النصب، عطفاً على المغسولات، وقالوا: إن قراءة الجر على المجاورة.

واعترض على ذلك بعدة اعتراضات:

١ ـ أن المحققين من أهل اللغة نفوا جواز الإعراب بالمجاورة.

وأجيب: بأن الجر بالجوار جائز، وقليل هم الذين أنكروه كالسيرافي وابن جني.

٢ ـ **واعترض أيضاً**: بأن من أجاز الجر بالمجاورة إنما أجازه عند أمن اللبس، واللبس هنا غير مأمون.

وأجيب: بأن ذلك لم ينقل في الكتب المعتمدة عن أحد من النحاة، وإنما قالوا: شرط حسنه عدم الالتباس مع تضمن نكتة، والالتباس هنا مأمون بالتحديد، فالتحديد قد دل على أن هذا المجرور مفعول لا ممسوح، إذ المسح لم يوجد محدداً في كلام العرب، وإنما يحدد المغسول، ولهذا حددت الأيدي في آية الوضوء، ولم تحدد في آية التيمم.

وأما النكتة هنا: فهي الإشارة إلى الاقتصاد في الغسل، لأن غسل الرجلين مظنة الإسراف، فكأنه قال: اغسلوها غسلاً يقرب من المسح.

٣ ـ **واعترض أيضاً**: بأن شرط الجر على المجاورة أن يكون ذلك بدون حرف العطف، وحرف العطف هنا موجود.

وأجيب: بأن ذلك قد أجازه ابن مالك وغيره، ووقع كثيراً في الفصيح؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ ﴿١٧﴾ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ

وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴿١٨﴾ لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ ﴿١٩﴾ وَفَٰكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ﴿٢٠﴾ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٢١﴾ وَحُورٌ عِينٌ ﴾ [الواقعة: ١٧ ـ ٢٢].

فقد قرئ (حور) بالرفع، كما قرئ بالجر، وقراءة الجر على المجاورة (لأكواب) مع أنه معطوف على (ولدان).

٤ ـ **واعترض أيضاً**: بأن في ذلك فصلاً بين المعطوف والمعطوف عليه بجملة أجنبية ليست اعتراضية، وهو غير جائز عند النحاة.

وأجيب: بأن ذلك غير مسلم، بل هو جائز، بل نقل أبو البقاء العكبري إجماع النحويين على جوازه، نعم توسط الأجنبي في كلام البلغاء إنما يكون لنكتة، والنكتة هنا هي ما سبقت الإشارة إليه من الاقتصاد في الغسل، أو للإشارة إلى أن الوضوء يكون على هذا الترتيب.

قلت: هذا على مذهب الجمهور، أما على مذهب الإمامية فإن النكتة هنا واضحة جدّاً، وذلك لأنهم لا يجيزون مسح الرأس إلا بالبلل المتبقي على اليد أو الوجه، ولا يجوز عندهم أخذ ماء جديد للرأس[1]، فيكون التوسط هنا للإشارة إلى أن الرأس ملحق بالأعضاء المغسولة قبله فيمسح بمائها.

هذا ولبعض الجمهور تخريجات أخرى؛ منها:

أن كل قراءة من القراءتين تشير إلى حكم من أحكام الرجلين في الوضوء، فقراءة الجر تشير إلى حكم المسح على الرجلين إذا كان عليهما غطاء من خف ونحوه، وقراءة النصب تشير إلى الغسل عند عدم ذلك.

ومن التخريجات ما ذكره ابن حزم وغيره:

أن الأصل في تشريع الوضوء مسح الرجلين، ثم نسخ المسح بعد ذلك بالغسل.

(١) انظر: شرائع الإسلام: ١/ ٢١.

لكن هذا يؤخذ عليه: أن النسخ إنما يلجأ إليه عند عدم إمكان التوفيق بين الأدلة، والتوفيق بينها هنا ممكن كما هو واضح.

هذا هو مسلك الجمهور في الاستدلال بالآية.

أما الإمامية: فإنهم ذهبوا إلى أن الأصل في القراءتين قراءة الجر عطفاً على رؤوسكم، أما قراءة النصب فهي عطف على محل رؤوسكم.

وأجيب: بأن العطف على المحل خلاف الظاهر، والظاهر العطف على المغسولات، والعدول عن الظاهر إلى خلافه بلا دليل غير جائز.

فإن قيل: الدليل على ذلك قراءة الجر.

أجيب: بأنها لا تصلح دليلاً على ذلك لما مر ذكره[١].

على أن الذي يفصل ذلك كله هو بيان الرسول ﷺ، وقد بين النبي ﷺ: أن المراد بالآية الغسل، وأمر به وفعله، وتوعد على تركه:

فقد صح عن عمرو بن عبسة قال: قلت: يا رسول الله! أخبرني عن الوضوء، فقال: «**ما من منكم من أحد يقرب وضوءه ويتمضمض ويستنشق وينتثر؛ إلا خرجت خطاياه من فمه وخياشيمه. . .**» إلى أن قال: «**ثم يغسل قدميه إلى الكعبين كما أمره الله عز وجل؛ إلا خرجت خطايا قدميه من أطراف أصابعه مع الماء**» رواه أحمد، ولمسلم نحوه عن أبي هريرة[٢].

فقوله ﷺ: «**ثم يغسل قدميه إلى الكعبين كما أمره الله عز وجل**» بيان واضح من الرسول ﷺ على أن المراد بالآية غسل القدمين لا مسحهما.

أما **أمره ﷺ** بغسل القدمين؛ فقد جاء في حديث جابر قال: «أمرنا رسول الله ﷺ إذا توضأنا للصلاة أن نغسل أرجلنا» رواه الدارقطني[٣].

---

(١) روح المعاني: ٦/ ٧٥ وما بعدها؛ مجمع البيان: ٣/ ١٦٥ وما بعدها.

(٢) ترتيب مسند أحمد: ١/ ٣٠٠؛ مسلم: ٣/ ١٣٣.

(٣) الدارقطني: ١/ ١٠٧.

وصح عن جابر أنه قال: أخبرني عمر بن الخطاب: أن رجلاً توضأ فترك موضع ظفر على قدمه، فأبصره النبي ﷺ فقال: «**ارجع فأحسن وضوءك**» رواه مسلم[١].

وأما توعده ﷺ على ترك الغسل فقد جاء في أحاديث عدة؛ منها:

ما صح عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ رأى رجلاً لم يغسل عقبيه فقال: «**ويل للأعقاب من النار**» رواه مسلم[٢].

وما صح عن جابر قال: رأى رسول الله ﷺ قوماً يتوضؤون، فلم يمس أعقابهم الماء، فقال: «**ويل للأعقاب من النار**» رواه أحمد[٣].

وصح عن عبد الله بن الحارث بن جزء: أنه ﷺ قال: «**ويل للأعقاب وبطون الأقدام من النار**» رواه أحمد وابن خزيمة والترمذي[٤].

أما **فعله** ﷺ: فقد وصف وضوء الرسول ﷺ عشرون صحابياً، منهم: عثمان وعلي وابن عباس وعبد الله بن زيد وأنس وغيرهم، فكلهم ذكر أنه ﷺ غسل قدميه، وقد ساق الحافظ الزيلعي أحاديثهم كلها تباعاً في نصب الراية[٥].

ولنقتصر هنا على وصف علي كرم الله وجهه لوضوئه ﷺ؛ فقد صح: أن عليّاً توضأ: فغسل يديه حتى أنقاها، ثم مضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً وغسل وجهه ثلاثاً وذراعيه ثلاثاً، ومسح برأسه مرة، ثم غسل قدميه إلى الكعبين، ثم قام فأخذ فضل طهوره فشربه وهو قائم، ثم قال: أحببت أن

---

(١) مسلم: ٣/ ١٣١و ١٣٢.
(٢) ترتيب مسند أحمد: ٢/ ٤٢.
(٣) انظر: المصدر السابق؛ الترمذي مع تحقيق أحمد شاكر: ١/ ٥٩.
(٤) نصب الراية: ١/ ١٠ وما بعدها.
(٥) المصدر السابق نفسه.

أريكم كيف كان طهور رسول الله ﷺ. رواه أصحاب السنن الأربعة بأسانيد صحيحة، واللفظ للترمذي[١].

وقد روي غسل الرجلين من طريق آل البيت عن علي كرم الله وجهه؛ فقد ذكر الآلوسي في تفسيره ما يلي:

روى محمد بن الحسن الصفار عن زيد بن علي عن أبيه عن جده أمير المؤمنين أنه قال: جلست أتوضأ، فأقبل رسول الله ﷺ، فلما غسلت قدمي قال: «**يا علي خلل بين الأصابع**».

وقال: نقل الشريف الرضي عن أمير المؤمنين في نهج البلاغة حكاية وضوء الرسول ﷺ وذكر فيه غسل الرجلين.

فإن **اعترض** هذا بما روي عن علي كرم الله وجهه: «أنه مسح وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه وشرب فضل طهوره قائماً، وقال: إن الناس يزعمون أن الشرب قائماً لا يجوز، وقد رأيت رسول الله ﷺ صنع مثل ما صنعت».

فالجواب عليه: أن هذا ليس وضوءاً من الحدث، وإنما هو للتنظيف أو للتعليم أو شيئاً شبه ذلك، بدليل ما جاء في الخبر نفسه: أنه مسح وجهه ويديه، والمسح فيهما لا يكفي بالاتفاق، وقد جاء في رواية للبيهقي النص على ذلك؛ حيث جاء فيها أنه قال: «هذا وضوء من لم يحدث»[٢].

وقد عارض الطوسي القول بغسل القدمين بأحاديث ذكرها في تفسيره، وهي مروية بطريق الجمهور.

إلا أن الآلوسي بيَّن ضعف بعضها، وقد ذكرها الشوكاني أيضاً وذكر معها غيرها، وأفاض في بيان عدم صلاحيتها للاحتجاج بها، وذكر أنه لم يثبت المسح عن رسول الله ﷺ من وجه صحيح[٣].

---

(١) الترمذي: ١/ ٦٧؛ النسائي: ١/ ٧٠؛ أبو داود: ١/ ٢٧؛ ابن ماجه: ١/ ١٥٥.

(٢) السنن الكبرى: ١/ ٧٥.

(٣) نيل الأوطار: ١/ ١٩٨ وما بعدها.

وقد ذكر الإمامية عن الباقر والصادق وغيرهما روايات فيها المسح على القدمين[١].

وعارض ذلك الآلوسي بما رواه محمد بن النعمان عن أبي بصير عن أبي عبد الله رضي الله عنه: أنه قال: «إذا نسيت مسح رأسك حتى غسلت رجليك، فامسح رأسك ثم اغسل رجليك».

قال: وهذا حديث أيضاً رواه الكلبي، وأبو جعفر الطوسي بأسانيد صحيحة لا يمكن تضعيفها، ولا الحمل على التقية، لأن المخاطب شيعي خاص[٢].

وبعد هذا العرض للأدلة **قد يقول قائل**:

قد لا يرتضي كل من الطرفين الأسانيد التي ساق بها الطرف الآخر أحاديثه؛ فهل في المسألة مخرج غير ذلك؟.

أقول: نعم، فإننا في هذه الحالة نقف أمام قوله تعالى:

﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة ٦].

ونقول: إما أن تكون الآية قد فرضت علينا المسح أو الغسل، فإذا كان المفروض هو الغسل فإن المسح في هذه الحالة لا يغني عنه، وهذا يعني: أن من اقتصر على المسح فإن وضوءه في هذه الحالة غير تام، وعدم تمام الوضوء يترتب عليه بالضرورة بطلان الصلاة، وتلك مسألة خطيرة، وتبعتها جسيمة أمام الله تعالى.

أما إذا كان المفروض هو المسح، فإن الغسل في هذه الحالة يغني عنه، وذلك لأن الغسل مسح وزيادة، ومعنى ذلك: أن من اقتصر على الغسل فإنه قد فعل المأمور به وزيادة، فبرأت بذلك ذمته أمام الله تعالى

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٤ وما بعدها.

(٢) انظر تفاصيل ذلك في: روح المعاني: ١/ ٧٧ وما بعدها؛ مجمع البيان: ٣/ ١٦٦.

بيقين، وكل أمر يتمكن فيه المكلف من إبراء ذمته بيقين لا يجوز له العدول عنه إلى غير ذلك ما دام ليس في فعله حرج ولا مشقة.

بعد عرض ما تقدم يبدو لي رجحان ما ذهب إليه الجمهور.

والله تعالى أعلم.

* * *

المطلب العاشر

الترتيب

الترتيب: هو الإتيان بفرائض الوضوء مرتبة على حسب ما جاء في القرآن الكريم. وقد اختلف الفقهاء في حكمه على مذهبين:

المذهب الأول: الترتيب سنة. وبه قال أبو حنيفة، وداود الظاهري، ومالك في أشهر الروايات عنه، وأحمد في رواية، وبعض الشافعية.

المذهب الثاني: الترتيب فرض، ولا يصح الوضوء بدونه. وبذلك قال الشافعي، وابن حزم الظاهري، والزيدية، والإمامية وأحمد في أشهر الروايات عنه، ومالك في رواية[1].

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ أدلة أصحاب المذهب الأول:

١ـ إن آية الوضوء قد عطفت الأعضاء بعضها على بعض بالواو، والواو لا تفيد الترتيب، وعليه فكيفما توضأ المكلف صح وضوءُه؛ سواء رتب أم لم يرتب.

---

(١) الهداية مع فتح القدير: ١/ ٢٣؛ القوانين الفقهية، ص ٤؛ المجموع: ١/ ٤٨٢؛ المغني: ١/ ١٢٥؛ المحلى: ٢/ ٦٦؛ البحر الزخار: ٢/ ٥٩؛ شرائع الإسلام: ١/ ٢٢؛ القرطبي: ٦/ ٨.

وأجيب: بأنه صحيح أن الواو لا تفيد الترتيب بذاتها، لكن هناك قرائن تدل على أن المراد هنا الترتيب كما سيأتي.

٢ـ وصف عثمان رضي الله عنه وضوء النبي ﷺ، وقد جاء فيه: «أنه غسل رجليه ثلاثاً ثم مسح رأسه» رواه الدارقطني[١].

وأجيب: بأن الدارقطني نفسه قد قال: هو صحيح إلا التأخير في مسح الرأس فإنه غير محفوظ، وبيَّن ذلك.

على أن الحديث قد رواه الدارقطني من طريق أحمد، والذي في مسند أحمد: تقديم الرأس على الرجلين[٢]، وعلى ذلك فالحديث لا حجة فيه.

ويوجد حديث آخر عن ابن عباس، وفيه تقديم غسل الرجلين على مسح الرأس، إلا أن النووي قال: هو ضعيف لا يعرف[٣].

٣ـ واحتجوا أيضاً: بأن عليّاً وابن مسعود قالا: «ما أبالي بأي أعضائي بدأت».

ويقول ابن مسعود: «لا بأس أن تبدأ برجليك قبل يديك في الوضوء».

وأجيب عن الأثر الأول: بأن أحمد قال: عنيا به تقديم اليسرى على اليمنى، لأن مخرجهما من الكتاب واحد.

أما الأثر الثاني: فهو ضعيف لا أصل له[٤].

ثانياً ـ أدلة أصحاب المذهب الثاني:

١ـ أن آية الوضوء قد ذكرت ممسوحاً بين مغسولات، وعادة العرب ضم المتجانس بعضه إلى بعض، لا تخالف ذلك إلا لفائدة، كما أنها قد قدمت البعيد على القريب، حيث عطفت اليدين على الوجه، بينما الرأس

---

(١) سنن الدارقطني: ١/ ٨٥.

(٢) نصب الراية مع التعليق عليه: ١/ ٣٥.

(٣) المجموع: ١/ ٤٨٥.

(٤) انظر: المغني: ١/ ١٢٦؛ القرطبي: ٦/ ٩٩.

أقرب إلى الوجه، وعادة العرب أن تبدأ بالأقرب فالأقرب لا تخالف ذلك إلا لفائدة، ولا فائدة في ذلك إلا الإشارة إلى مراعاة الترتيب.

٢ـ مضى عمل الرسول ﷺ وأصحابه من بعده، والسلف الصالح على مراعاة الترتيب في الوضوء، وكل من وصف وضوء الرسول ﷺ وصفه مرتباً، ولم يثبت عنه ﷺ تركه الترتيب مرة واحدة، فهذا بيان منه ﷺ لصفة الوضوء المأمور به، إذ لو جاز الوضوء بغير ترتيب لتركه الرسول ﷺ ولو مرة واحدة ليبين جواز ذلك(١).

٣ـ واحتجوا بما صح عن جابر في وصفه جانباً من حج الرسول ﷺ وقد جاء فيه: أنه ﷺ خرج إلى المسعى فقال: «**إن الصفا والمروة من شعائر الله، فابدؤوا بما بدأ الله به**» رواه النسائي بإسناد صحيح(٢).

وجه الدلالة: أنه ﷺ أمر بالبدء بما بدأ الله، والأمر للوجوب، وحيث قد بدأ الله تعالى في آية الوضوء بالوجه فإنه يجب تقديمه على غيره مما ذكر في الآية ثم الإتيان بما بعده كذلك الأول فالأول حيث لا فرق، ثم إن من المعلوم أن الحديث وإن كان سببه الخاص هو السعي بين الصفا والمروة فإنه يشمل كل الوقائع المشابهه له؛ للقاعدة المشهورة التي تقول: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وبهذا يتبين رحجان مذهب القائلين بوجوب الترتيب.

بقي أمر يتعلق بهذه المسألة؛ وهو:

هل يجب الترتيب بين الأعضاء المذكورة في الآية، وبين المضمضة والاستنشاق بحيث يجب الإتيان بهما قبل غسل الوجه؟.

يبدو لي: أن هذا مبني عند القائلين بوجوب الترتيب على القول بوجوب المضمضة والاستنشاق أو عدم وجوبهما:

---

(١) المجموع: ١/ ٤٨٤.

(٢) سنن النسائي: ٣/ ٢٣٦.

فالشافعية والإمامية القائلون باستحباب المضمضة والاستنشاق لم يوجبوا الترتيب بينهما وبين بقية الأعضاء، وإنما استحبوا ذلك.

أما ابن حزم القائل بوجوب الاستنشاق دون المضمضة فإنه قال بوجوب تقديم الاستنشاق على غسل الوجه دون المضمضة.

وأما أحمد فقد جاء عنه في حكم المضمضة والاستنشاق ثلاث روايات كما سبق؛ ورأيه هنا: عدم وجوب الترتيب بينهما وبين غسل الوجه، لكن يستحب ذلك، لأنهما عنده يعتبران من جملة غسل الوجه، أما الترتيب بينهما وبين بقية الأعضاء فعنه فيه روايتان: إحداهما: لا يجب، والثانية: يجب، فعلى هذه الرواية يجب تقديمهما على غسل اليدين[(١)].

أقول: غالب من وصف وضوء الرسول ﷺ ذكر أنه تمضمض واستنشق ثم غسل وجهه، جاء ذلك في الصحاح وغيرها.

ولكن جاء في حديثين آخرين خلاف ذلك.

أحدهما: حديث الربيع بنت معوذ، قد وصفت وضوء الرسول ﷺ، وجاء في حديثها: «أنه تمضمض واستنشق بعدما غسل وجهه» رواه أحمد[(٢)].

لكن قال الحافظ ابن حجر: مداره على عبد الله بن محمد بن عقيل، وفيه مقال. وكذلك قال الشوكاني[(٣)].

لكن الترمذي قد صحح حديث عبد الله المذكور في أكثر من موضع من كتابه، ونقل عن أحمد وإسحاق وغيرهما الاحتجاج بحديثه، وقال البخاري فيه: مقارب الحديث، بل قال ابن عبد البر: لا حجة لمن تكلم فيه، وهو أوثق من كل من تكلم فيه[(٤)].

---

(١) المجموع: ١/ ٤٨٧؛ الشرح الكبير: ١/ ١٢٥؛ المحلى: ٢/ ٦٦؛ شرائع الإسلام: ١/ ٢٢.

(٢) انظر الحديث كاملاً في ترتيب مسند أحمد: ٢/ ١٤ و٢٧.

(٣) التلخيص الحبير: ١/ ٨٤؛ نيل الأوطار: ١/ ١٧١.

(٤) انظر سنن الترمذي مع تعليق أحمد شاكر عليه: ١/ ٩ و٤٩.

فالحديث إذن صالح للاحتجاج به، وهو يدل لقول أحمد: بعدم وجوب الترتيب بين المضمضة والاستنشاق وبين غسل الوجه.

ثانيهما: حديث المقدام بن معدي كرب، وقد جاء في حديثه: أنه ﷺ: «غسل وجهه ثلاثاً، ثم غسل ذراعيه ثلاثاً ثلاثاً، ثم مضمض واستنشق ثلاثاً ثلاثاً...» الحديث. رواه أحمد وأبو داود، وقال الشوكاني: إسنادهُ صالح[١].

وهذا يدل للقول بعدم وجوب الترتيب بينهما وبين سائر الأعضاء الأخرى، لذلك فالذي يرجحه الدليل: عدم الوجوب أخذاً بهذين الحديثين، أما الاستحباب فهو ثابت؛ لأنه غالب فعل الرسول ﷺ.

* * *

المطلب الحادي عشر
تقديم اليمين على الشمال

اختلف الفقهاء في حكم تقديم اليمين على الشمال في غسل اليدين والقدمين في الوضوء على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: قال: ذلك فرض. وإلى ذلك ذهب الزيدية والظاهرية.

المذهب الثاني: وهو مذهب الإمامية؛ فصَّلوا فقالوا: هو فرض في اليدين، أما القدمان فالصحيح عندهم أن تقديم اليمين على الشمال فيهما ليس بفرض.

المذهب الثالث: ذلك سنة في اليدين والقدمين. وهذا مذهب الجمهور، وبه قال الأئمة الأربعة[٢].

---

(١) ترتيب مسند أحمد: ٢/ ٢٦؛ أبو داود: ١/ ٣٠؛ نيل الأوطار: ١/ ١٧٠.

(٢) الهداية مع فتح القدير: ١٢/ ٢٣؛ شرح الدردير: ١/ ١٠١؛ المجموع: ١/ ٥٠١؛ المغني: ١/ ١٢٧، المحلى: ٢/ ٦٦؛ البحر الزخار: ٢/ ٥٩؛ مفتاح الكرامة: ١/ ٢٦٠.

الأدلة ومناقشتها

سأورد أدلة القائلين بالوجوب، ومن خلال مناقشتها تتبين أدلة البقية.

وقد احتج هؤلاء بحديث أبي هريرة: أن الرسول ﷺ قال: «**إذا لبستم وإذا توضأتم فابدؤوا بأيامنكم**» رواه ابن حبان والبيهقي وغيرهما، وإسناده صحيح[١].

قالوا: هذا أمر، والأمر للوجوب.

وأجاب الجمهور عن ذلك: بأن الأمر محمول على الاستحباب، وذلك لأن في الحديث أيضاً أمره ﷺ بالتيامن في اللباس، وهو سنة بالاتفاق، فكان هذا قرينة صارفة للأمر إلى الاستحباب.

ويدل على ذلك أيضاً ما صح عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان النبي ﷺ يعجبه التيامن في تنعله وترجله وطهوره وشأنه كله» متفق عليه[٢].

والتيامن في غير الطهور مما ذكر في الحديث سنة بالاتفاق، فكذلك حكم التيامن في الطهور.

ويعضده أيضاً ما روي عن علي وابن مسعود من القول بعدم وجوب التيامن[٣].

لذلك **يبدو لي** رجحان ما ذهب إليه الجمهور.

* * *

المطلب الثاني عشر

الموالاة

لا أعلم خلافاً بين الفقهاء في أن التفريق اليسير بين غسل الأعضاء في الوضوء لا يضر إلا في قول مرجوح للإمامية.

---

(١) السنن الكبرى: ١/ ٨٦؛ الجامع الصغير: ١/ ٣٢٢؛ التلخيص: ١/ ٨٨.

(٢) البخاري هامش الفتح: ٢/ ٢٣٥؛ مسلم هامش النووي: ٣/ ١٦١.

(٣) انظر: التلخيص: الصفحة السابقة؛ نيل الأوطار: ١/ ٢٠٢.

أما إذا كان التفريق كثيراً، وذلك بأن يمضي وقت يكفي لجفاف العضو قبل أن يغسل الذي بعده، مع اعتدال الطقس والمزاج، فهذا موضع خلاف بين الفقهاء على مذهبين:

المذهب الأول: لا يضر ذلك في صحة الوضوء، فالموالاة سنة عندهم. وإلى ذلك ذهب أبو حنيفة، والشافعي في قوله الجديد، وهو قول لمالك، ورواية عن أحمد، وبه قال الظاهرية والزيدية.

المذهب الثاني: يضر التفريق الكثير في صحة الوضوء وهذا هو المشهور من مذهبي مالك وأحمد، وبه قال الشافعي في القديم، وإليه ذهب الإمامية.

إلا أن مالكاً والشافعي اشترطا أن يكون التأخير لغير عذر، أما إذا كان لعذر فلا يضر[١].

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ أصحاب المذهب الأول:

١ ـ أن الله تعالى قد أمر بغسل الأعضاء، ولم يأمر بالموالاة، وعليه فمن غسلها فقد أتى بما وجب عليه، سواء كان ذلك بموالاة أو بغيرها.

٢ـ وصح عن ابن عمر: «أنه بال في السوق، ثم توضأ: فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه، ثم دعي إلى جنازة ليصلي عليها حين دخل المسجد، فمسح على خفيه ثم صلى عليها» رواه مالك.

وفي رواية للبيهقي: «فمسح خفيه بعدما جف وضوءه، ثم صلى عليها»[٢].

---

(١) مجمع الأنهر: ١/ ١٦؛ شرح الدردير: ١/ ٩٢؛ مغني المحتاج: ١/ ٦١؛ المغني: ١/ ١٢٨؛ المحلى: ٢/ ٦٨؛ البحر الزخار: ٢/ ٧٥؛ مفتاح الكرامة: ١/ ٢٦١.

(٢) الموطأ هامش الزرقاني: ١/ ٧٩؛ السنن الكبرى: ١/ ٨٤.

قال النووي: هذا دليل حسن، فإن ابن عمر فعله بحضرة حاضري الجنازة ولم ينكروا عليه[١].

٣ـ وروى ابن حزم عن إبراهيم النخعي قال: «كان أحدهم يغسل رأسه من الجنابة بالسدر، ثم يمكث ساعة، ثم يغسل سائر جسمه». قال ابن حزم: إبراهيم تابعي، أدرك كبار التابعين وصغار الصحابة، وهذا نقل لما يشبه الاتفاق من الصحابة والتابعين على عدم وجوب الموالاة في الطهارة، حيث لا فرق بين الغسل والوضوء.

ثانياً ـ أدلة أصحاب المذهب الثاني:

احتج القائلون بحديث خالد بن معدان عن بعض أصحاب النبي ﷺ:

«أن النبي ﷺ رأى رجلاً يصلي وفي ظهر قدمه لمعة قدر الدرهم لم يصبها الماء، فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة» رواه أحمد وأبو داود واللفظ له[٢].

وقد سأل الأثرم أحمد عن إسناد هذا الحديث، فقال: هو جيد، وبين له أن عدم ذكر التابعي لاسم الصحابي لا يضر في صحة الحديث.

وليس هذا مذهب أحمد فقط، وإنما هو مذهب جماهير المحدثين.

وجه الدلالة من الحديث: أن الرسول ﷺ أمر الرجل بإعادة الوضوء، وهذا دليل على وجوب الموالاة.

واعترض ابن حزم على الاستدلال بهذا الحديث:

بأن في إسناده بقية بن الوليد وهو ليس بالقوي، وبأن راويه عن الرسول ﷺ مجهول.

---

(١) المجموع: ١/ ٤٩٣.

(٢) ترتيب مسند أحمد: ٢/ ٤٦؛ سنن أبي داود: ١/ ٥.

والجواب على ذلك: أن بقية بن الوليد ثقة، غاية ما في الأمر أنه مدلس، وقد صرح بالتحديث في رواية أحمد.

وأما جهالة الصحابي فقد بينت قريباً بأنها لا تضر في صحة الحديث.

واعترض أيضاً: بأن مسلماً قد روى نحو هذا الحديث عن عمر، وفيه: أنه ﷺ قال: «**ارجع فأحسن وضوءك**» فرجع ثم صلى[(١)].

قالوا: فقد أمر الرسول ﷺ الرجل بإحسان الوضوء، والإحسان يحصل بغسل الموضع الذي لم يصبه الماء، كما يحصل بالاستئناف، وليس حمل الحديث على أحدهما أولى من حمله على الآخر، وعليه فيكون غسل الموضع الذي لم يغسل مجزئ والاستئناف أفضل.

ويمكن الإجابة على هذا: بأن حديث خالد بن معدان يرجع أن يكون المراد من الإحسان ـ في حديث عمر ـ الاستئناف.

على أن حديث عمر رواه أحمد أيضاً، وفيه: «فرجع فتوضأ ثم صلى»[(٢)].

لكن في إسناد أحمد لهذا الحديث عبد الله بن لهيعة، وفيه مقال مشهور، فقد ضعفه كثير من المحدثين من ناحية حفظه، ووثقه البعض[(٣)].

وعلى ذلك فإن ظاهر الأحاديث لاسيما حديث خالد بن معدان يؤيد ما ذهب إليه القائلون بوجوب الموالاة، لكن حَمْلَ القائلين بعدم الوجوب للأمر بإعادة الوضوء على الاستحباب يبقى له ما يبرره، وذلك لأن الآثار الواردة عن ابن عمر والنخعي يدلان على ما يشبه الاتفاق من الصحابة والتابعين على عدم وجوب الموالاة في الطهارة.

---

(١) مسلم هامش النووي: ٣/ ١٣٢.
(٢) ترتيب مسند أحمد: ٢/ ٤٥.
(٣) انظر: ميزان الاعتدال: ٣/ ٤٧٥؛ الترمذي مع تحقيق أحمد شاكر عليه: ١/ ١٦.

وأيضاً: فقد ذكر مُخَرِّج أحاديث البحر الزخار حديثاً عن علي كرم الله وجهه حاصله: أن الرسول ﷺ رأى رجلاً يريد الصلاة بينما جانب من عقبه لم يصبه الماء فقال: «**يا صاحب الصلاة! إن جانباً من عقبك جاف، فإن كنت أمسسته الماء فامض في صلاتك، وإن كنت لم تمسسه الماء فاخرج من الصلاة**» فقال: يا رسول الله! كيف أصنع؟ أستقبل الطهور؟ فقال: «**لا، بل اغسل ما بقي**»[1].

لكني لا أدري مدى صحة هذا الحديث، فإني لم أجده فيما بين يدي من كتب السنة، فإن صح فهو نص في محل النزاع، ويرجح مذهب القائلين بعدم وجوب الموالاة، وحينئذ يحمل الأمر في حديث خالد بن معدان على الاستحباب، أما إذا لم يصح فإن ظاهر أمره ﷺ بإعادة الوضوء في الحديث المذكور، وما نقل عن مواظبته ﷺ على الموالاة[2]، والاحتياط للعبادة كل ذلك يدعو إلى ترجيح القول بوجوب الموالاة في الوضوء، وحينئذ تحمل الآثار الواردة عن ابن عمر والنخعي على أن عدم الموالاة في الطهارة من قبل من روي عنه ذلك من الصحابة والتابعين إنما كان لعذر، ويكون الراجح هو ما ذهب إليه مالك في مشهور مذهبه، وقول الشافعي القديم. والله تعالى أعلم.

* * *

المطلب الثالث عشر

الدلك

الدلك: هو إمرار اليد على الأعضاء عند غسلها.

لا أعلم خلافاً بين الفقهاء في وجوب الدلك أثناء الطهارة إذا كان الماء لا يعم الأعضاء إلا به.

---

(١) انظر: هامش البحر الزخار: ٢/ ٧٥.

(٢) انظر: مجمع الأنهر: ١/ ١٦.

وإنما الكلام هنا فيما إذا كان الماء يعم الأعضاء بدونه، وهنا اختلف الفقهاء على مذهبين:

المذهب الأول: الدلك فرض في الطهارة. وإلى ذلك ذهب مالك وبعض الزيدية.

المذهب الثاني: الدلك ليس من فرائض الطهارة، وإنما هو سنة. وإلى ذلك ذهب أبو حنيفة والشافعي، وأحمد، والظاهرية، والإمامية، وبعض الزيدية[١].

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ أدلة أصحاب المذهب الأول:

١ـ ما روي عن المستورد بن شداد قال: «رأيت رسول الله ﷺ إذا توضأ يدلك أصابع رجليه بخنصره» رواه أبو داود، الترمذي[٢].

أجيب: بأن الحديث في إسناده ابن لهيعة، وفيه مقال سبق ذكره في المطلب السابق وحتى لو صح فإنه لا حجة فيه، لأنه مجرد فعل، ومجرد الفعل لا يدل على الوجوب.

٢ـ وما روي عن أبي هريرة: أنه ﷺ قال:

«**إن تحت كل شعرة جنابة، فاغسلوا الشعر وأنقوا البشرة**» رواه أبو داود والترمذي[٣].

وجه الدلالة: أنه ﷺ لم يكتف في الاغتسال بمجرد إسالة الماء على العضو وإنما أمر بالإنقاء، والإنقاء المبالغة في التنظيف، وهو أمر زائد على

---

(١) مجمع الأنهر: ١/ ١٦؛ شرح الدردير: ١/ ٩٠؛ المجموع: ١/ ٥٠١؛ المغني: ١/ ٨٩؛ المحلى: ٢/ ٣٠؛ البحر الزخار: ٢/ ٦٧، شرائع الإسلام: ١/ ٢٨.

(٢) سنن أبي داود: ١/ ٢٧؛ الترمذي: ١/ ٥٢.

(٣) أبو داود: ١/ ٦٥؛ الترمذي: ١/ ١٧٨.

مجرد الغسل، وذلك لا يحصل إلا بالدلك، وحيث كان ذلك في الغسل وهو طهارة، فلا فرق حينئذ بينه وبين الوضوء.

وأجيب: بأن الحديث قد ضعفه أبو داود والترمذي أنفسهما، لأن في إسناده الحارث بن وجيه، وهو ضعيف[١].

ثم إن الإنقاء قد يحصل بالدلك وبغيره.

ثانياً ـ أدلة أصحاب المذهب الثاني:

١ـ صح عن أبي ذر: أنه ﷺ قال: «**الصعيد الطيب طهور المسلم، وإن لم يجد الماء عشر سنين، فإن وجد الماء فليمسه بشرته**» رواه أحمد وأبو داود والترمذي وصححه واللفظ له[٢].

٢ـ صح عن أم سلمة قالت: قلت: يا رسول الله، إني امرأة أشد ظفر رأسي أفأنقضه لغسل الجنابة؟ فقال: «**إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات، ثم تفيضي عليك الماء فتطهرين**» رواه مسلم[٣].

وجه الدلالة من الحديثين: أنه ﷺ لم يأمر إلا بإمساس الماء للبشرة، أو إفاضته على الجسم، ولم يأمر بالدلك. فدل ذلك على عدم وجوبه.

نعم ثبت الدلك من فعله ﷺ في حديث عبد الله بن زيد: «أن النبي ﷺ توضأ، فجعل يقول هكذا: يدلك» رواه أحمد[٤].

وهذا يدل على الاستحباب.

وبذلك يتضح رجحان ما ذهب إليه الجمهور.

❑ ❑ ❑

---

(١) انظر المصدرين السابقين؛ التلخيص الحبير: ١/ ١٤٢.

(٢) ترتيب مسند أحمد: ٢/ ٩١؛ أبو داود: ١/ ٩١؛ الترمذي: ١/ ٢١٢.

(٣) مسلم هامش النووي: ٤/ ١٠.

(٤) ترتيب مسند أحمد: ٢/ ٦٢.

المبحث الثاني
صلاة الجمعة

تمهيد:

صلاة الجمعة لا تختلف عن بقية الصلوات من حيث شرائطها العامة وهيئة أدائها، فهي كغيرها من الصلوات لا تجب إلا على المسلم البالغ العاقل، ولا تصح إلا بطهارة واستقبال قبلة... وما إلى ذلك من الشرائط العامة لوجوب الصلاة أو لصحتها، كما أنها صلاة ذات ركوع وسجود لا تختلف في هيئة أدائها عن غيرها من الصلوات، لكنها تنفرد بشرائط وأحكام خاصة بها؛ لذلك فإني سوف لن أتطرق لذكر الشرائط والأحكام العامة للصلاة، وسأقتصر هنا على ذكر أهم ما يتعلق بالجمعة من شرائط وأحكام خاصة بها، وسأفرد لكل من الشرائط والأحكام مطلباً، لذلك فإن هذا المبحث سيتضمن مطلبين.

* * *

المطلب الأول
شرائط الجمعة

تنقسم الشرائط المتعلقة بالجمعة إلى قسمين: شرائط وجوب، وشرائط صحة.

فشرائط الوجوب: هي الشرائط التي إذا توفرت في الشخص كان مكلفاً بهذه العبادة.

أما شرائط الصحة: فهي تلي شرائط الوجوب، وذلك لأن الشخص إذا أصبح مكلفاً بالعبادة وجب عليه أداؤها، ولكي يؤديها صحيحة مبرئة للذمة فلابد أن تتوفر لها شروط، هذه الشروط هي التي تسمى: شرائط الصحة. وسأفرد لكل قسم من هذه الشروط فرعاً مستقلاً، وإذا اختلف في شرط من حيث كونه شرطاً للوجوب أو للصحة فإني سأنظر في هذه الحالة إلى رأي الأكثرية فيه فألحقهُ بناء على ذلك بالفرع الذي يخصه، وأشير هناك إلى ذكر الخلاف، لذلك فإن هذا المطلب سيتضمن فرعين مستقلين:

الفرع الأول
شرائط وجوب الجمعة

أهم شرائط وجوب الجمعة أربعة شرائط:

١ـ الذكورة.

٢ـ الصحة.

٣ـ الإقامة.

٤ـ القرب من موضع الجمعة[1].

وسأتكلم عن هذه الشرائط تباعاً:

الشرط الأول
الذكورة

حضور الجمعة فرض على الرجال دون النساء، فالمرأة غير مكلفة بصلاة الجمعة وإنما واجبها الظهر، لكن لو حضرت الجمعة وصلتها صحت

---

(١) المنهاج مع مغني المحتاج: ١/ ٢٧٦ وما بعدها؛ القوانين الفقهية، ص ٧٢.

منها وأغنت عن الظهر، فشرط الذكورة شرط وجوب لا شرط صحة. وما ذكرته لا خلاف فيه بين الفقهاء[١]، لذلك لا أطيل بذكره.

الشرط الثاني

صحة البدن

الجمعة لا تجب إلا على صحيح البدن، أما المريض الذي يشق عليه الحضور، أو يؤدي حضوره إلى زيادة في المرض أو تأخر في الشفاء؛ فهذا لا تجب عليه الجمعة. ومثل المريض في الحكم: كبير السن الذي يشق عليه حضور الجمعة، والأعمى الذي لا يجد قائداً ولا يهتدي للطريق بنفسه، والأعرج الذي يشق عليه الحضور. هذا كله لا خلاف فيه، وإنما حصل خلاف فيما يلي:

أ ـ الأعمى الذي يجد قائداً أو يهتدي للطريق بنفسه، فهذا قد حصل فيه خلاف على مذهبين:

المذهب الأول: لا يجب عليه الحضور. وبذلك قال أبو حنيفة، والزيدية والإمامية.

المذهب الثاني: يجب عليه الحضور. وهو مذهب مالك، والشافعي، وأحمد، وصاحبي أبي حنيفة، وجمهور الفقهاء.

ب ـ الأعرج الذي لا يشق عليه الحضور، حصل فيه خلاف على مذهبين:

المذهب الأول: لا يجب عليه الحضور، وبه قال بعض الإمامية.

المذهب الثاني: يجب عليه الحضور، وهو مذهب الجمهور[٢].

---

(١) المجموع: ٤/ ٣٦٣.

(٢) المجموع: ٤/ ٣٥٤؛ شرح مراقي الفلاح مع حاشية الطحطاوي، ص ٢٧٥؛ شرح الدردير مع حاشية الدسوقي: ١/ ٣٩١؛ المغني: ٢/ ١٩٦؛ البحر الزخار: ٣/ ٥؛ مفتاح الكرامة: ٢/ ١٣٩ وما بعدها.

الأدلة ومناقشتها

أورد هنا دليل أصحاب المذهب الأول، ومن مناقشته يتبين دليل المذهب الآخر، فأقول:

احتج القائلون بعدم وجوب الحضور على من ذكر: بأن تكليفهم بالحضور لا يخلو من حرج ومشقة، والحرج مرفوع بنص الشارع.

الجواب على ذلك: أن الأعمى والأعرج مرضى، غاية ما في الأمر أن مرضهما مستمر، فإذا كان ليس في حضورهم مشقة وجب عليهم الحضور؛ وذلك لأن الكل بما فيهم أصحاب المذهب الأول متفقون على أن المريض الذي لا يجب عليه الحضور هو المريض الذي يجد في الحضور مشقة أو يزداد بالحضور مرضه أو يتأخر شفاؤه، وهذا لابد من المصير إليه، لأن الشارع إنما رخص للمعذور بعدم الحضور ليدفع الحرج والمشقة عنه، فإذا لم يكن في الحضور مشقة وحرج انتفت الرخصة.

وأيضاً فقد صح أن عبد الله بن أم مكتوم أتى الرسول ﷺ فقال: يا رسول الله! إنه ليس لي قائد يقودني إلى المسجد، فسأل رسول الله ﷺ أن يرخص له فيصلي في بيته، فرخص له، فلما ولى دعاه فقال: «**تسمع النداء بالصلاة؟**» فقال: نعم، قال: «**فأجب**». رواه مسلم[1].

فإن كان رسول الله ﷺ لم يرخص لابن مكتوم بالتخلف عن الجماعة مع أنه أعمى فالجمعة من باب أولى.

وعدم الترخيص له آتٍ من أن الرسول ﷺ يعلم عدم مشقة الحضور عليه، بدليل أنه ﷺ رخص لعتبان بن مالك لما كبر وضعف بصره بعدم الحضور.

من هذا العرض **يبدو لي** رجحان ما ذهب إليه الجمهور.

---

(١) مسلم هامش النووي: ٥/ ١٥٥؛ وفيه أيضاً انظر قضية عتبان الآتية: ٥/ ١٥٩.

ويحسن أن أشير هنا: إلى أن كل عذر لترك الجماعة يعتبر عذراً لترك الجمعة؛ كالمطر والوحل الشديدين، والخوف على النفس أو المال أو العرض ونحو ذلك.

الشرط الثالث

الإقامة

هذا الشرط مختلف فيه، وبناء على هذا الاختلاف اختلف الفقهاء في وجوب الجمعة على المسافر على مذهبين:

المذهب الأول: تجب الجمعة على المسافر. وبه قال الظاهرية. إذن فأصحاب هذا المذهب لا يعتبرون الإقامة شرطاً لوجوب الجمعة.

المذهب الثاني: لا تجب الجمعة على المسافر. وهذا مذهب الجمهور وبه قال الأئمة الأربعة، والزيدية، والإمامية، إلا أن بعض الزيدية قالوا: إذا كان المسافر نازلاً وقت صلاة الجمعة وجبت عليه[1]، وهذا يوضح أن الجمهور يشترطون الإقامة لوجوب الجمعة.

الأدلة ومناقشتها

سأورد هنا دليل المذهب الأول، ومن مناقشته يتضح دليل المذهب الثاني:

احتج الظاهرية على مذهبهم بعموم قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

وجه الدلالة: أن هذا خطاب عام لجميع المؤمنين فيشمل المسافر وغيره، لعدم ثبوت دليل يدل على إخراج المسافر من العموم.

وأجيب عن ذلك: بأن الدليل قد ورد بذلك:

---

(١) الاختيار: ١/ ١٠٥؛ المجموع: ٤/ ٣٥٣؛ المدونة: ١/ ١٦٩؛ المغني: ٢/ ١٩٣، سبل السلام: ٢/ ٥٨؛ نيل الأوطار: ٣/ ٢٥٨؛ شرائع الإسلام: ١/ ٩٦، المحلي: ٥/ ٤١.

فعن ابن عمر: أن الرسول ﷺ قال: «**ليس على مسافر جمعة**» رواه الطبراني في الكبير بإسناد فيه ضعف، كذا قال الحافظ ابن حجر.

أقول: ورواه عبد الرزاق عن الحسن مرسلاً[(١)].

ومع ذلك فالحديث له شواهد؛ منها:

حديث أبي هريرة: أن الرسول ﷺ قال: «**خمسة لا جمعة عليهم: المرأة والمسافر . . .**» الحديث. رواه الطبراني في الأوسط، وغيره[(٢)].

وحديث جابر أنه ﷺ قال: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة يوم الجمعة، إلا على مريض أو مسافر**» الحديث رواه البيهقي والدارقطني. وروى الطبراني في الكبير نحوه عن أبي الدرداء.

فهذه الأحاديث وإن كان في أسانيدها ضعف إلا أنها بانضمام بعضها إلى بعض تتقوّى فيصح الاحتجاج بها.

وبهذا يبدو لي رجحان ما ذهب إليه الجمهور.

الشرط الرابع

القرب من موضع الجمعة

لا أعلم خلافاً بين الفقهاء في اشتراط هذا الشرط لوجوب الجمعة، إلا أنهم اختلفوا في حد القرب على مذاهب كثيرة؛ أهمها الأربعة التالية:

المذهب الأول: القريب من موضع الجمعة هو الذي إذا خرج إليها من موضعه يمشي مترسلاً إثر الزوال استطاع أن يدرك منها ولو السلام، فمن كان على هذا القرب منها وجب عليه الحضور، ومن كان أبعد من ذلك لا يجب عليه سواء سمع النداء أم لا، وسواء كان داخل البلد الذي تقام فيه الجمعة أو خارجه. وهذا هو مذهب الظاهرية.

---

(١) بلوغ المرام مع سبل السلام: ٢/ ٥٨؛ مصنف عبد الرزاق: ٣/ ١٧٤.

(٢) انظر هذه الأحاديث في: السنن الكبرى: ٣/ ١٨٤؛ مجمع الزوائد: ٢/ ١٧٠؛ سنن الدارقطني مع التعليق المغني: ١/ ١٦٤.

المذهب الثاني: لا تجب على من كان بين منزله وبين الجامع أكثر من ستة أميال. وهذا هو المشهور عند الإمامية.

المذهب الثالث: القريب من كان داخل البلد الذي تقام فيه الجمعة، فكل من كان داخل البلد الذي تقام فيه الجمعة من المكلفين بها وجب عليه حضورها مهما بلغ اتساع البلد، ولا تجب على من كان خارج البلد الذي تقام الجمعة فيه وإن كان بالقرب منه. وهذا مذهب أبي حنيفة وبعض الزيدية.

المذهب الرابع: القريب هو من كان داخل البلد وإن اتسع، وكذلك من كان بالقرب منه على مسافة ثلاثة أميال فما دون ذلك، أما من كان موضعه على بعد أكثر من ثلاثة أميال خارج البلد؛ فهذا بعيد لا يجب عليه حضور الجمعة، وهذا مذهب جمهور العلماء. وبه قال مالك والشافعي وأحمد، وبعض الزيدية.

وقد ادعى بعض العلماء الإجماع على وجوب الجمعة على من كان داخل البلد الذي تقام فيه الجمعة من المكلفين بها[(١)].

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ أدلة أصحاب المذهب الأول، وهم الظاهرية:

احتجوا بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩].

وجه الدلالة: أن الله تعالى فرض السعي عند سماع النداء، والساعي إلى الصلاة مأمور بالسعي إليها وعليه السكينة والوقار كما ثبت ذلك في

(١) البحر الرائق: ٢/ ١٠٢؛ الاختيار: ١/ ١٠٥؛ الإشراف للبغدادي: ١/ ١٢٤؛ مغني المحتاج: ١/ ٢٧٧؛ المجموع: ٤/ ٣٥٥؛ المغني: ٢/ ٢١٦؛ المحلى: ٥/ ٥٥، البحر الزخار: ٣/ ٧٦، نيل الأوطار: ٣/ ٢٥٧؛ مفتاح الكرامة: ٢/ ١٤٢؛ مراقي الفلاح مع حاشية الطحطاوي، ص ٢٧٤.

الصحيح[١]. وعليه فمن تمكن من إدراكها إذا سعى إليها بعد النداء على الهيئة المذكورة وجبت عليه، وإلا فلا؛ وذلك لأن السعي إليها قبل النداء لا يجب، والسعي عنده لا يجب على من علم أنه لا يدركها؛ لأن سعيه حينئذ لا فائدة منه، لأن الله تعالى لم يأمر بالسعي لذات السعي وإنما أمر به من أجل الصلاة.

ثانياً ـ أدلة أصحاب المذهب الثاني:

واستدل الإمامية على مذهبهم: بأن هذا هو المفهوم من كلام الباقر والصادق رضي الله عنهما.

ثالثاً ـ أدلة أصحاب المذهب الثالث:

استدل أبو حنيفة ومن معه بأثر ذكروا أنه من كلام الرسول ﷺ وهو: «**لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى إلا في مصر جامع**» قالوا: دل هذا على أن من كان خارج المصر لا تجب عليه الجمعة.

وأجيب عنه: بأن هذا لم يثبت مرفوعاً إلى النبي ﷺ، وإنما هو موقوف على علي كرم الله وجهه[٢]. وحتى لو صح رفعه فإنه لا دلالة فيه، لأن معناه حينئذٍ يكون: لا تصح الجمعة إلا في مصر، وهذا خارج عما نحن فيه. ويرد على جميع ما ورد من الأدلة ما سنورده لمذهب الجمهور.

رابعاً ـ أدلة الجمهور:

احتج الجمهور بحديث عبد الله بن عمرو: أنه ﷺ قال: «**الجمعة على من سمع النداء**» رواه أبو داود والدارقطني والبيهقي.

قال أبو داود: رواه جماعة موقوفاً، وإنما أسنده قبيصة (أحد رجال الإسناد). ورده البيهقي: بأن قبيصة ثقة، وعليه فالرفع زيادة ثقة فيجب قبولها.

---

(١) البخاري: ٢/ ٧٩؛ مسلم: ٥/ ٩٨.

(٢) انظر: نصب الراية مع بقية الألمعي: ٢/ ١٥٩.

وفي إسناده: محمد بن سعيد الطائفي، وثقه الأكثرون، وضعفه المنذري.

قال البيهقي: وله شواهد من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وساق الحديث مرفوعاً بنحو لفظ هذا الحديث، وهو عند الدارقطني أيضاً، على أن الطبراني قد روى حديثاً نحوه بإسناد حسن عن كعب بن مالك، قال: فالحديث لذلك صالح للاحتجاج به[١].

وخلاصة استدلال الجمهور بهذا الحديث:

أن الشارع قد أوجب الحضور على من كان بمكان يسمع فيه النداء، وهذا الخطاب ليس موجهاً لمن كان داخل البلد الذي تقام فيه الجمعة، لأن الإجماع منعقد على أن من كان داخل البلد يجب عليه الحضور سمع النداء أو لم يسمع، فتبين بذلك أن الخطاب موجه إلى من كان خارج البلد، ولو أذن مؤذن صيت على أطراف البلد، والأصوات هادئة والرياح معتدلة لبلغ صوته مسافة ثلاثة أميال، لذلك قالوا: تجب الجمعة على من كان داخل البلد من المكلفين بها، ومن كان خارجها على مسافة ثلاثة أميال فما دون ذلك.

والذي يبدو لي: أن استدلال الجمهور على مذهبهم بما ذكر استدلال ضعيف؛ لأنه مبني على أن المخاطبين بالحديث هم من كان خارج البلد، بناء على أن الإجماع منعقد على أن من كان داخل البلد تجب عليه الجمعة سمع النداء أو لم يسمع، وفي ذلك تكلف لا يخفى، بالإضافة إلى أن دعوى الإجماع فيها نظر تعرفه من عرض الآراء فيما سبق، فالأولى إذن الاحتجاج لمذهب الجمهور بما يلي:

١ـ عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال:

---

(١) انظر: سنن أبي داود: ١/ ٢٧٨؛ سنن الدارقطني: ١/ ١٦٥؛ السنن الكبرى: ٣/ ١٧٣؛ تحفه الأحوذي: ١/ ٤٠٩؛ نيل الأوطار: ٣/ ٢٥٧؛ مجمع الزوائد: ٢/ ١٠١٢.

قام رسول الله ﷺ خطيباً يوم الجمعة فقال: «**عسى رجل تحضره الجمعة وهو على قدر ميل من المدينة فلا يحضر الجمعة**» ثم قال في الثانية: «**عسى رجل تحضره الجمعة وهو على قدر ميلين من المدينة فلا يحضرها**» وقال في الثالثة: «**عسى يكون على قدر ثلاثة أميال من المدينة فلا يحضر الجمعة ويطبع الله على قلبه**» قال الهيثمي: رواه أبو يعلى، ورجاله موثوقون(١).

فهذا رسول الله ﷺ يتهدد من كان على رأس ثلاثة أميال من المدينة فلا يحضر الجمعة بالوعيد الشديد الذي سمعته، الأمر الذي يدل على أن من كان على هذه المسافة فما دونها من البلد الذي تقام فيه الجمعة يجب عليه حضورها.

٢ـ يعضد حديث جابر ما روي عن ابن عمر: أنه ﷺ قال:

«**ألا هل عسى أحد منكم أن يتخذ الصبة (القطيع) من الغنم على رأس ميلين أو ثلاثة، تأتي الجمعة فلا يشهدها ثلاثاً، فيطبع الله على قلبه**» رواه الطبراني في الأوسط، وفي إسناده ضعف.

لكن روي من طريق آخر بمعناه عن أبي هريرة عند ابن ماجه: وفي إسناده ضعف أيضاً، ورواه أحمد والطبراني من طريق آخر عن حارثة بن النعمان وفي إسناده ضعف أيضاً(٢).

من هذا العرض **يبدو لي** رجحان مذهب الجمهور.

الفرع الثاني

شرائط صحة الجمعة

ذكر الفقهاء الشرائط السبعة التالية لصحة الجمعة، وهي:

---

(١) مجمع الزوائد: الصفحة السابقة.

(٢) انظر: المصدر السابق؛ سنن ابن ماجه: ١/ ٣٥٧؛ نيل الأوطار: ٣/ ٢٥٩؛ ترتيب مسند أحمد: ٦/ ٢٣.

١ـ استيطان بلدها.

٢ـ الجامع.

٣ـ إذن السلطان.

٤ـ الوقت.

٥ـ الخطبة قبل الصلاة.

٦ ـ الجماعة بعدد معين.

٧ـ اتحاد الجمعة[١].

وسأتكلم عن هذه الشرائط تباعاً.

الشرط الأول

استيطان بلدها

وأعني بذلك: إقامة الجمعة في مكان مستوطن[٢]، أي: اتخذه الناس وطناً لهم لا يرحلون عنه، وعليه فلا تصح إقامة الجمعة في البوادي والأماكن المهجورة. وهذا شرط لا أعلم فيه خلافاً ضمن المذاهب المشهورة، لكن حصل بينهم خلاف في صفة المكان الذي تصح إقامة الجمعة فيه، وانبنى على ذلك خلاف في غاية الأهمية، وهو: هل تصح إقامة الجمعة في القرى أو أن صحتها متوقفة على إقامتها في المدن؟.

وهنا حصل خلاف بين الفقهاء على مذهبين:

المذهب الأول: لا تصح إقامة الجمعة إلا في مدينة كبيرة، وهي التي يطلقون عليها: المصر الجامع، ويعنون بذلك البلدة الكبيرة التي لها شوارع وأسواق وجامع، وفيها والي يستطيع تنفيذ الأحكام. وقيل: هو ما لو اجتمع

---

(١) المنهاج مع مغني المحتاج: ١/ ٢٧٩ وما بعدها؛ شرح الحضرمية: ٢/ ٣٦ وما بعدها؛ القوانين، ص ٧٢.

(٢) حاشية الدسوقي: ١/ ٣٧٣.

أهله في أكبر مساجدهم لوسعهم، وبناء على هذا المذهب فإن إقامة الجمعة في القرى لا تصح. وبذلك قال أبو حنيفة وبعض الزيدية.

المذهب الثاني: تصح إقامة الجمعة في المدن والقرى. وهذا مذهب جمهور الفقهاء، وبه قال مالك، والشافعي، وأحمد، والظاهرية، والإمامية. لكن اشترط مالك، وأحمد، والشافعي في أرجح قوليه: أن تكون القرية مبنية بما جرت العادة بالبناء به من حجر أو خشب أو نحو ذلك؛ لا أن تكون خياماً، ولم يشترط الإمامية ذلك فتصح الجمعة عندهم في قرية من خيام لا يرحل أهلها، وهذا أحد قولي الشافعي أيضاً[(١)].

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ أدلة أصحاب المذهب الأول:

احتج أبو حنيفة ومن معه بما روي: أنه ﷺ قال: «**لا جمعة ولا تشريق ولا أضحى إلا في مصر جامع**» فهذا يدل على أن الجمعة لا تجب إلا عن أهل الأمصار.

وأجيب: بأن هذا الحديث لا يصح مرفوعاً إلى النبي ﷺ، وما صح منه فهو موقوف على علي كرم الله وجهه[(٢)].

ثانياً ـ أدلة أصحاب المذهب الثاني:

احتج الجمهور: بما صح عن ابن عباس قال: «إن أول جمعة جمعت بعد جمعة مسجد رسول الله ﷺ في مسجد عبد القيس، بجواثى من البحرين» رواه البخاري.

---

(١) انظر: الدر المنتقى مع مجمع الأنهر: ١/ ١٦٦؛ البحر الرائق: ٢/ ١٥١؛ البحر الزخار: ٣/ ١٤؛ نيل الوطار: ٣/ ٢٦؛ المغني: ٢/ ١٧١؛ الأشراف للبغدادي: ١/ ١٢٤؛ المقدمات: ١/ ١٦٤؛ مفتاح الكرامة: ١/ ٢٨٢؛ المحلى: ٥/ ٤٩.

(٢) نصب الراية مع بغية الألمعي: ٢/ ١٩٥؛ المحلى: ٥/ ٥٢.

ورواه أبو داود بنحو هذا إلا أنه قال: «بجواثاء: قرية من قرى البحرين»، وفي رواية: «قرية من قرى عبد القيس»[١].

وجه الدلالة: أن بني عبد القيس قد صلوا الجمعة بقريتهم، ولم يجمعوا إلا بأمر منه ﷺ، كما هو معروف من عادة الصحابة أنهم كانوا لا يستبدون في الأمور الشرعية زمن نزول الوحي.

وثبت عن كعب بن مالك قال: «أول من جمع بنا أسعد بن زرارة في هزم النبيت، من حرة بني بياضة في نقيع يقال له: نقيع الخضمات» رواه أبو داود وصححه البيهقي، وقال الحافظ ابن حجر: إسناده حسن[٢].

قال أحمد بن حنبل: **نقيع الخضمات:** قرية لبني بياضة قرب المدينة[٣].

والهزم: المكان المنخفض.

والنقيع: عين الماء، أو المكان الذي خف ماؤه ونبت فيه الزرع.

بنو بياضة: بطن من بطون الأنصار.

والحرة: الأرض ذات الحجارة السوداء.

والمراد: أن أسعد بن زرارة صلى بهم الجمعة قبل مقدم النبي ﷺ إلى المدينة، في قرية من قرى بني بياضة.

وهذا يدل على إقامة الجمعة في غير المصر.

ويدل عليه أيضاً: ما صح عن عمر رضي الله عنه: «أنه كتب إلى أهل البحرين أن جمعوا حيثما كنتم»[٤] ونحو ذلك عن عمر بن عبد العزيز.

---

(١) البخاري: ٢/ ٢٥٩؛ سنن أبي داود: ١/ ٨٠.

(٢) المصدر السابق؛ نيل الأوطار: ٣/ ٢٦٢؛ المجموع: ٤/ ٣٧٤.

(٣) انظر المصدرين السابقين.

(٤) المحلى: ٥/ ٥٠.

وصح عن ابن عمر: «أنه كان يرى أهل المياه بين مكة والمدينة يجمعون، فلا يعيب ذلك عليهم»[١]

وهذا كله يدل على رجحان ما ذهب إليه الجمهور.

الشرط الثاني

الجامع

هذا شرط اختلف فيه الفقهاء على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: الجامع شرط لصحة الجمعة. وهذا مذهب مالك.

المذهب الثاني: هو شرط للوجوب. وبذلك قال بعض الزيدية. قال صاحب البحر الزخار: «والظاهر أنه شرط في الوجوب لا في الصحة».

المذهب الثالث: الجامع ليس شرطاً لوجوب الجمعة ولا لصحتها. وبهذا قال جمهور الفقهاء.

وبناء على ذلك فإن الجمعة إذا أقيمت خارج المسجد لا تصح عند مالك، أما على رأي البعض المذكور من الزيدية فإن الجمعة لا تجب إذا لم يوجد جامع؛ فإن وجد وجبت وصحت إقامتها خارجه. أما الجمهور فإن الجمعة عندهم يصح أن تقام في أي مكان في البلد، ولو في ساحة مكشوفة، بل أجاز أبو حنيفة وأحمد إقامتها في الصحراء إذا كانت قريبة من البلد[٢].

الأدلة ومناقشتها

لا أعلم دليلاً للقائلين باشترط الجامع لصحة الجمعة أو لوجوبها إلا أن يقولوا: بأن الرسول ﷺ ومن بعده قد صلوها في المسجد.

---

(١) مصنف عبد الرزاق: ٣/ ١٦٨.

(٢) حاشية العدوى: ١/ ٣٢٩؛ البحر الزخار: ٣/ ١١؛ المغني: ٢/ ١٧٥؛ المجموع: ٤/ ٣٧٠؛ المحلى: ٥/ ٤٩؛ الهداية مع فتح القدير: ١/ ٤١٠.

إلا أن هذا لا حجة فيه، لأن فعلها في المسجد لا يدل على أن صلاتها فيه شرط لصحتها أو لوجوبها وأنها لا تصح في غيره.

وقد سبق الحديث الصحيح عن كعب بن مالك قال: «أول من جمع بنا أسعد بن زرارة قبل مقدم النبي ﷺ المدينة في نقيع الخضمات» ولم يكن آنذاك مسجد.

ثم نسأل: أين كان ﷺ يصلي بهم الجمعة بعد أن هاجر، وقبل أن يبني مسجده؟.

وقد ذكر ابن سعد وأهل السير: أنه ﷺ صلى بهم الجمعة في بطن الوادي[1].

وأيضاً فإن الله تعالى أمر بالسعي إلى الجمعة عند سماع النداء ولم يشترط وجود مسجد من عدمه، والأصل عدم اشتراط شرط إلا بدليل، ولا يوجد دليل صحيح على ذلك.

وبعد هذا العرض **يبدو لي** رجحان ما ذهب إليه الجمهور.

الشرط الثالث

إذن السلطان

هل يشترط إذن السلطان بإقامة الجمعة لصحتها؟.

حصل خلاف في اشتراط هذا الشرط على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: إذن السلطان شرط لصحة الجمعة، فإذا لم يأذن السلطان بإقامتها لا تصح أصلاً. وبذلك قال أبو حنيفة والزيدية وأحمد في رواية، وبعض الإمامية.

---

(١) نيل الأوطار: ٣/ ٢٦٦.

المذهب الثاني: قال أكثر الإمامية: يشترط لوجوب الجمعة أن يقيمها السلطان أو من ينيبه السلطان عنه، فإذا لم يتوفر هذا الشرط لم يجب إقامة الجمعة، لكن لو أقيمت صحت.

وهذا يعني: أن أصحاب هذا المذهب يعتبرون إذن السلطان شرطاً للوجوب لا للصحة.

وينبغي أن يعلم هنا: أن المقصود بالسلطان عند الإمامية إنما هو الإمام المعصوم، أما الآخرون فإنهم يعنون به: رئيس الدولة.

المذهب الثالث: ذهب إلى عدم اشتراط هذا الشرط، فتجب الجمعة عندهم وتصح إذا توفرت بقية الشروط سواء أقامها السلطان أو غيره، أذن بذلك أو لم يأذن. وهذا مذهب جمهور العلماء.

وبذلك قال مالك والشافعي وأحمد في أصح الروايتين عنه، وهو مذهب الظاهرية وبعض الإمامية(١).

الأدلة ومناقشتها

سأسوق أدلة المشترطين لإذن السلطان، ومن خلال المناقشة تتضح أدلة الجمهور، فأقول: احتج المشترطون بما يلي:

١ـ أنه منذ عهد الرسول ﷺ وإلى يومنا هذا لم يقم الجمعة إلا ولي الأمر أو من يوليه ولي الأمر ذلك، فكان ذلك إجماعاً على اشتراط ذلك.

وأجيب: بأن الإجماع لو صح فهو لا يدل على أكثر من أن ولي الأمر أو من يوليه ولي الأمر ذلك هو الأحق بإقامتها، وهذا لا نزاع فيه.

أما كون ذلك شرطاً لوجوبها أو صحتها فإنه لا دلالة فيه على ذلك. على أن دعوى الإجماع غير مسلمة لما يلي:

---

(١) انظر: الهداية مع فتح القدير: ١/ ٤١١؛ المجموع: ٤/ ٣٧؛ المغني: ٢/ ١٧٥؛ المحلى: ٥/ ٥٢؛ تفسير القرطبي: ١٨/ ١١٣؛ البحر الزاخر: ٣/ ٩؛ مفتاح الكرامة: ٢/ ٥٥ وما بعدها.

أ ـ لما حصر عثمان رضي الله عنه صلى الجمعة بالناس علي كرم الله وجهه من غير أن يأذن له الخليفة في ذلك، وقد دخل عبيد الله بن عدي بن الخباز وسأل عثمان عن ذلك، فقال له: إن الصلاة من أحسن ما يعمل الناس؛ فإذا أحسنوا فأحسن معهم، وإذا أساؤوا فاجتنب إساءتهم[١].

فهذا عثمان لم ينكر على علي صلاته بالناس من غير إذنه، ولم ينكر ذلك أحد ممن حضر وفيهم الصحابة والتابعون.

ب ـ أبطأ الوليد بن عقبة والي الكوفة يوماً عن الجمعة، فصلى ابن مسعود بالناس من غير أن يأذن له أحد، ولم ينكر ذلك عليه الحاضرون، وفيهم الصحابة والتابعون.

ج ـ خرج سعيد بن العاص والي المدينة منها، فصلى أبو موسى الأشعري بالناس من غير إذن، ولم ينكر ذلك عليه أهل المدينة وفيهم الصحابة والتابعون.

د ـ قال أحمد: وقعت الفتنة بالشام تسع سنين، فكانوا يصلون الجمعة[٢].

ولا نعلم أحداً قال بأن صلاة أهل الشام في تلك الفترة للجمعة كانت باطلة.

وعليه فإذا كان في المسألة إجماع فإنما هو إجماع على عدم اشتراط الشرط المذكور.

٢ـ واستدل المشترطون أيضاً:

بما روي: أنه ﷺ قال: «**أربعة إلى السلطان: الجمعة والحدود والفيء والصدقات**».

---

(١) المغني: ٢٣/ ١٧٣.

(٢) المغني، والقرطبي: الصفحات السابقة.

وهذا دليل على أن الجمعة إنما يقيمها السلطان أو من يأذن له بذلك فهي حق من حقوقه.

وأجيب: بأن هذا لم يصح مرفوعاً، وإنما هو قول لبعض فقهاء التابعين كالحسن البصري وغيره[١].

ثم لو صح لما كان فيه دلالة على أكثر من أن هذه الأشياء من واجبات السلطان؛ عليه أن يقوم بها حتى لا يؤدي الأمر فيها إلى النزاع، لكن لا يعني أنها لا تجب أو لا تصح إلا به.

٣ـ واحتجوا أيضاً بحديث طويل لجابر، فيه: أنه ﷺ خطب وأخبرهم بفرضية الجمعة، ثم قال: «**فمن تركها في حياتي أو بعدي وله إمام عادل أو جائر، استخفافاً بها أو جحوداً لها، فلا جمع الله شمله، ولا بارك في أمره. . .**» إلى آخر الحديث. رواه ابن ماجه والطبراني، واللفظ لابن ماجه[٢].

فقوله: «وله إمام. . .». إلى آخره؛ دليل على اشتراط السلطان للجمعة.

وأجيب: بأن الحديث على فرض صحته إنما هو مسوق للتأكيد على فرضية الجمعة، وأنها تجب مع السلطان سواء كان عادلاً أو غير عادل؛ لأن العادة أن السلطان كان هو الذي يقيم الجمعة للناس، فحتى لا يظن أحد أن حضورها لا يجب مع غير العادل قال الرسول ﷺ ذلك.

فالحديث مسوق لذلك وليس لاشتراط السلطان للجمعة، ويدل على ذلك رواية الطبراني، فقد جاءت بلفظ: «**مع إمام عادل أو جائر**».

على أن الحديث غير صالح للاحتجاج به.

وذلك لأن في إسناد ابن ماجه عبد الله بن محمد العدوي؛ وهو متروك متهم بوضع الحديث، وفيه أيضاً علي بن زيد بن جدعان؛ وهو ضعيف.

---

(١) نصب الراية: ٣/ ٣٢٦.

(٢) سنن ابن ماجه: ١/ ٣٤٣؛ مجمع الزوائد: ٢/ ١٩٢.

وإما إسناد الطبراني فإن فيه موسى بن عطية الباهلي، وهو مجهول الحال لا يعرف من هو[١].

ثم يقال أيضاً: بأن السلطان ونوابه هم الذين كانوا يقيمون الجماعة والحج للناس، ولم يقل أحد باشتراط السلطان أو إذنه للحج أو لصلاة الجماعة.

وأيضاً: فإن الجماعة فرض عين، وفرض العين لا تتوقف إقامته على إذن من أحد.

وقد أحسن الإمام مالك حيث يقول: «إن لله فرائض في أرضه لا يضيعها؛ وليها وال، أو لم يلها».

وعليه فالراجح ما ذهب إليه الجمهور[٢].

الشرط الرابع

الوقت

يشترط لصحة الجمعة أن توقع ضمن وقتها، فإذا خرج الوقت لم تقض جمعة، وإنما تقضى ظهراً.

وإنما حصل خلاف بينهم في أول دخول وقتها على مذهبين:

المذهب الأول: يدخل وقتها قبل الزوال. وهذا مذهب أحمد.

ثم اختلف أصحابه في المراد بقوله: «قبل الزوال» على ثلاثة أقوال:

أ ـ قال بعضهم: يصح أن تصلى الجمعة في الوقت الذي تصح فيه صلاة العيد؛ أي: بعد ارتفاع الشمس.

ب ـ وقال بعضهم: يدخل وقت الجمعة في الساعة الخامسة.

ج ـ وقال بعضهم: يدخل وقتها في الساعة السادسة.

---

(١) المصدر السابق. تقريب التهذيب: ١/ ٤٤٨ و٢/ ٣٧؛ وهامش البحر الزاخر: ٣/ ٦.

(٢) تفسير القرطبي: ١٨/ ١١٣.

وهذا هو الراجح في المذهب.

ويبدو أن المراد بالساعات هنا: هو تقسيم النهار ـ اعتباراً من طلوع الفجر حتى غروب الشمس ـ إلى اثني عشر جزءاً، فالجزء الأول هو الساعة الأولى والثاني هو الثانية وهكذا، وعليه فالساعة السادسة هي الجزء السادس والذي إذا انتهى زالت الشمس.

المذهب الثاني: يدخل وقت الجمعة بدخول وقت الظهر وهو زوال الشمس. وهذا هو مذهب جمهور الفقهاء، وبه قال أبو حنيفة ومالك والشافعي والظاهرية والزيدية والإمامية(١).

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ أدلة أصحاب المذهب الأول:

احتج الحنابلة بما يلي:

١ـ روى مسلم من طريق حسن بن عياش، عن جعفر بن محمد، عن أبيه: أنه سأل جابر بن عبد الله:

«متى كان رسول الله ﷺ يصلي الجمعة؟ قال: كان يصلي، ثم نذهب إلى جمالنا فنريحها حين تزول الشمس»(٢).

وجه الدلالة: أنهم كانوا يذهبون بعد الصلاة فيريحون جمالهم من السقي عند الزوال، فمعنى ذلك: أنه ﷺ قد صلى بهم الجمعة قبل ذلك.

والذي يبدو لي: أن الاستدلال بهذا الحديث لا يتم إذا لاحظنا رواياته الأخرى، فالنسائي قد رواه بلفظ:

---

(١) الهداية مع فتح القدير: ١/ ٤١٢؛ شرح الدردير: ١/ ٢٧٢؛ المجموع: ٤/ ٣٨١؛ المغني: ٢/ ٢١٠؛ المحلى: ٥/ ٤٢؛ البحر الزخار: ٣/ ١٣؛ مفتاح الكرامة: ٢/ ٥٠.

(٢) مسلم هامش النووي: ٦/ ١٤٨.

«كنا نصلي مع رسول الله ﷺ الجمعة، ثم نرجع فنريح نواضحنا، قلت: أية ساعة؟ قال: زوال الشمس»(١).

فقول السائل: أية ساعة؟ يحتمل أنه أراد: أية ساعة كنتم ترجعون؟ كما يحتمل: أية ساعة كنتم تصلون؟.

وعلى الاحتمال الثاني لا يبقى في الحديث دلالة لما ذهب إليه أحمد، لأن المعنى يكون: كنا نصلي عند الزوال.

وحيث قد تطرق الاحتمال للدليل فقد بطل الاستدلال. على أن الاحتمال الثاني أقرب، لأن السائل إنما يسأل عن الصلاة، بالإضافة إلى هذا فإن مسلماً قد بين في إحدى رواياته: أن السائل هو حسن بن عياش، والمجيب هو جعفر بن محمد؛ فموضع الاستدلال إذن هو من كلام جعفر، لا من كلام جابر، وعليه فلا يبقى فيه دليل أصلاً.

٢ ـ واستدلوا أيضاً: بحديث سلمة بن الأكوع قال: «كنا نصلي الجمعة، ثم ننصرف وليس للحيطان فيء» رواه أبو داود(٢).

وجه الدلالة: أنهم إذا كانوا ينصرفون من صلاة الجمعة وليس للحيطان ظل، فمعنى ذلك أنهم كانوا ينتهون من الصلاة قبل زوال الشمس، لأن الشمس إذا زالت يظهر الظل.

وأجيب: بأن سلمة لم يقصد نفي وجود الظل أصلاً، وإنما قصد أنه لا يوجد ظل كثير يستظلون به، وهذا لا يعني أكثر من أنه ﷺ كان يصلي بهم بعد أول الزوال، ويدل عليه رواية مسلم والنسائي فقد جاءت بلفظ: فنرجع وما نجد للحيطان فيئاً نستظل به.

وأصرح من ذلك رواية أخرى لمسلم:

---

(١) سنن النسائي: ٣/ ١٠٠.

(٢) سنن أبي داود: ١/ ٢٨٥.

«كنا نجمع مع رسول الله ﷺ إذا زالت الشمس، ثم نرجع فنتتبع الفيء»[١].

٣ـ واستدلوا أيضاً: بحديث سهل بن سعد قال: «ما كنا نقيل ولا نتغدى إلا بعد الجمعة في عهد النبي ﷺ» متفق عليه، واللفظ لمسلم[٢].

وجه الدلالة: أن القيلولة والغداء كان محلهما في عهدهم قبل الزوال، وقد قال ابن قتيبة: لا يسمى قائلة ولا غداء بعد الزوال، وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا يعني: أنهم كانوا يصلون الجمعة قبل الزوال.

وأجيب: بأنه ليس في الحديث ما يدل على ذلك، وكل ما فيه أنهم لا يقيلون ولا يتغدون إلا بعد الجمعة، وهذا يدل على أنهم كانوا يؤخرون ذلك في يوم الجمعة عن الوقت المعتاد لذلك في بقية الأيام، حتى لا يشغلهم ذلك عن التبكير للجمعة، فإنه ﷺ قد حثهم على التبكير إليها كما ورد ذلك في الصحيح[٣].

يدل على ذلك قول ابن عمر: «ما كانوا يقيلون ولا يتغدون إلا بعد الجمعة لكثرة البكور إليها»[٤].

وصح عن أنس: أنه قال: «كنا نبكر بالجمعة، ونقيل بعد الجمعة» رواه البخاري.

٤ـ واحتجوا أيضاً: بأن الإجماع منعقد على جواز صلاة الجمعة قبل الزوال.

---

(١) مسلم هامش النووي: ٦/ ١٤٨؛ والنسائي: ٣/ ١٠٠.
(٢) البخاري هامش الفتح: ٢/ ٣٥٦ و٣٥٧؛ مسلم: الصفحة السابقة.
(٣) مسلم: ٦/ ١٣٥.
(٤) البخاري هامش الفتح: ٢/ ٣٢٢.

وذلك لما روي عن أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية: أنهم صلوا الجمعة قبل الزوال، وهؤلاء خلفاء، كانوا يصلون بالناس ولم ينكر ذلك عليهم أحد، فكان ذلك إجماعاً.

وقد روي ذلك أيضاً عن ابن مسعود وجابر وسعيد بن زيد[١].

وأجيب: بأن دعوى الإجماع غير مسلمة، لأن أسانيد الرواية عن هؤلاء الصحابة ضعيفة لا تقوم بها حجة.

فالرواية عن الخلفاء الراشدين قد جاءت من طريق عبد الله بن سيدان، وهو مجهول، وقال البخاري: لا يتابع على حديثه[٢].

والرواية عن ابن مسعود: من طريق عبد الله بن سلمة، وقد اختلط لما كبر.

والرواية عن معاوية: من طريق سعيد بن سويد، وقد ضعفه ابن عدي، وقال ابن المنذر: الأسانيد عن أبي بكر وعمر وابن مسعود ومعاوية لا تثبت.

وقال القاضي عياض: روي في هذا أشياء عن الصحابة لا يثبت منها شيء إلا ما عليه الجمهور[٣].

ثانياً ـ أدلة أصحاب المذهب الثاني:

مناقشة المذهب السابق تضمنت بعض أدلة الجمهور؛ وزادوا ما يلي:

١ـ صح عن أنس: «أن النبي ﷺ كان يصلي الجمعة حين تميل الشمس» رواه البخاري[٤].

---

(١) المغني: ٢/ ٢١١.

(٢) ميزان الاعتدال: ٢/ ٤٣٧.

(٣) انظر: فتح الباري: ٢/ ٣٢٢؛ شرح مسلم: ٦/ ١٤٨؛ المجموع: ٤/ ٣٨٢.

(٤) البخاري: الصفحة السابقة.

٢ـ قد ثبت أن صلاة الجمعة بعد الزوال عن أبي بكر وعمر وعلي والنعمان بن بشير (وهو أمير الكوفة) وعمر بن الحريث، وكان ينوب عن أمراء الكوفة في الصلاة[١].

وقال الشافعي: صلى أبو بكر وعمر وعثمان والأئمة بعدهم كل جمعة بعد الزوال[٢].

٣ـ وروي عن ابن مسعود حديث طويل؛ حاصله: أنه نظر إلى الظل يوم الجمعة أول الزوال، فقال: إن يصب صاحبكم سنة نبيكم يخرج الآن، فما أتم كلامه، حتى خرج عمار بن ياسر يقول: الصلاة. وكان عمار أمير الكوفة في عهد عمر، وكان ابن مسعود على بيت المال. رواه أحمد بإسناد فيه ضعف[٣]، لكن يعضده حديث أنس السابق. فقوله: «سنة نبيكم» يدل على أن عادة الرسول ﷺ كانت صلاة الجمعة بعد أول الزوال. وبهذا يبدو لي رجحان ما ذهب إليه الجمهور.

الشرط الخامس

الخطبة قبل الصلاة

اختلف الفقهاء في اشتراط الخطبة لصحة الجمعة على مذهبين:

المذهب الأول: جمهور العلماء على أن الخطبة شرط لصحة الجمعة. وبذلك قال الأئمة الأربعة والإمامية والزيدية.

المذهب الثاني: قالت الظاهرية وبعض أصحاب مالك وبعض أصحاب الشافعي: الخطبة سنة، فتصح الصلاة بدونها[٤].

---

(١) انظر: البخاري مع فتح الباري: ٢/ ٣٢١ وما بعدها.

(٢) المجموع: ٤/ ٣٨٢.

(٣) ترتيب مسند أحمد: ٦/ ٣٧.

(٤) المجموع: ٤/ ٣٨٥؛ البحر الزخار: ٣/ ١٥؛ المحلى: ٥/ ٥٧؛ حاشية العدوي مع شرح الرسالة: ١/ ٣٣٠.

الأدلة ومناقشتها

أورد استدلال المذهب الثاني، ومن مناقشته يتضح دليل المذهب الأول؛ فأقول:

احتج الظاهرية ومن معهم على عدم الوجوب. بأن الرسول ﷺ لم يأمر بالخطبة، وإنما ثبتت من فعله ﷺ، وفعله يثبت به الاستحباب لا الوجوب.

ويرد على هذا: أن الله تعالى أمر بالسعي إلى الجمعة، وقد بين ﷺ كيفية ما أمر الله تعالى به، والثابت عنه ﷺ أنه خطب قبل كل صلاة جمعة صلاها، ففعله هنا لبيان الواجب المأمور به فيكون واجباً، وقد قال ﷺ: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»(١).

ويعضد ذلك: أنه ﷺ لم يترك الخطبة قبل الجمعة ولا مرة واحدة، فلو كانت غير واجبة لتركها ولو في بعض الأحيان ليبين بذلك عدم وجوبها، وعلى هذا سار عمل الأمة من بعده.

فالراجح إذن هو: اشتراط الخطبة لصحة الجمعة.

بقي: أن الخطبة تقع شرطاً لصحة الجمعة بالاتفاق إذا توفر فيها ما يلي:

أن يخطب الخطيب قائماً خطبتين يفصل بينهما بجلوس، وأن تشمل كل من الخطبتين على: حمد الله تعالى، والصلاة على رسوله ﷺ، والوصية بالتقوى (وبعضهم عبر عنها بالموعظة)، وقراءة آية من القرآن، والدعاء. وقد اقتصر بعضهم على بعض هذه الشروط.

الشرط السادس

الجماعة بعدد معين

هذا الشرط يتضمن أمرين:

---

(١) البخاري هامش الفتح: ٢/ ٩٣.

الأول: اشتراط الجماعة لصحة الجمعة .

الثاني: اشتراط عدد معين لصحة هذه الجماعة.

وسأتكلم عن كل واحد منهما على انفراد:

الأمر الأول: اشتراط الجماعة لصحة الجمعة:

نقل بعض العلماء الإجماع على أن الجمعة لا تصح إلا إذا صليت بجماعة، فلا تصح صلاة الجمعة فرادى(١).

لكن نقل ابن حزم عن بعض الناس أنها تصح من المنفرد،ولم يسم القائلين بذلك. وذكر محقق المحلى: أن ذلك نقل عن داود. ونقل ذلك صاحب البحر الزخار عن الحسن بن صالح. لكن ذكر ابن حزم: أن داود والحسن يقولان بانعقاد الجمعة بواحد مع الإمام،وكذلك نقل النووي عنهما. وهذا يعني: أنهما يقولان باشتراط الجماعة. لكن نقل النووي عن القاشاني: أنه قال: تصح الجمعة بواحد منفرد، ثم قال: والقاشاني لا يعتد به في الإجماع.

وبهذا تصح دعوى الإجماع على أن الجماعة شرط لصحة الجمعة. وقد قال ابن حزم: أخطأ من قال: تصح الجمعة من منفرد؛ وذلك لأن الجمعة اسم إسلامي لهذا اليوم،لأن اسمه في الجاهلية (العروبة) وقد سمى الإسلام هذا اليوم باسم الجمعة؛ لأنه يجتمع فيه للصلاة، وعليه فلا تكون صلاة الجمعة إلا في جماعة، وإلا فهي ليست صلاة جمعة(٢).

وما ذكره ابن حزم حسن، لكن يبدو لي أن الأولى هو الاستدلال على ذلك بما صح عن أبي موسى الأشعري: أن الرسول ﷺ قال: «**الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة: عبد مملوك، أو امرأة، أو**

---

(١) المجموع: ٤/ ٣٧٩.

(٢) المحلى مع تحقيق أحمد شاكر عليه: ٥/ ٤٥ و٤٦؛ البحر الزخار: ٣/ ١١؛ المجموع: ٤/ ٣٧٣.

صبي، أو مريض» رواه الحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين[1]. فقوله: **«في جماعة»** صريح في اشتراط الجماعة لصحتها.

الأمر الثاني: اشتراط عدد معين لصحة جماعة الجمعة:

بعد أن اتفق الفقهاء على اشتراط الجماعة لصحة الجمعة اختلفوا في العدد الذي تنعقد به هذه الجماعة على أقوال كثيرة أذكر منها ما يتعلق بالمذاهب المشهورة، وهي سبعة:

المذهب الأول: لا تنعقد الجمعة بأقل من خمسين رجلاً، وبذلك قال بعض الفقهاء، وهو رواية عن أحمد.

المذهب الثاني: لا تنعقد بأقل من أربعين، وبه قال الشافعي، وهو رواية عن أحمد.

المذهب الثالث: قال أكثر الإمامية: لا تنعقد بأقل من خمسة، وقال بعضهم: لا تنعقد بأقل من سبعة،وجمع بعضهم بين القولين: بأنها لا تنعقد بأقل من خمسة، ولا تجب على أقل من سبعة، إذن فشرط الصحة هو الخمسة.

المذهب الرابع: لا تنعقد بأقل من أربعة، وبه قال أبو حنيفة وبعض أصحابه، وبعض أصحاب الشافعي.

المذهب الخامس: لا تنعقد بأقل من ثلاثة، وبه قال أبو يوسف والزيدية.

المذهب السادس: لا تنعقد إلا بجماعة يمكن أن تتكون لهم قرية مستقلة، ويكون بينهم بيع وشراء، من غير حصر بعدد معين، ولا تصح الجمعة عنده بالثلاثة والأربعة ونحوهم. وبذلك قال مالك.

---

(١) المستدرك: ١/ ٢٨٨.

المذهب السابع: تنعقد بما تنعقد به الجماعة، أي باثنين: أحدهما الإمام، وبذلك قال الظاهرية(١).

الأدلة ومناقشتها

لم يثبت في اشتراط عدد معين لصحة الجمعة حديث عن رسول الله ﷺ، وإنما وردت في ذلك أحاديث ضعيفة لا تقوم بها حجة، نذكر منها ما يلي:

١ - ورد في اشتراط الخمسين، ما روي: أنه ﷺ قال:

«**الجمعة على خمسين رجلاً، وليس على ما دون الخمسين جمعة**» رواه الدارقطني والطبراني. وفي إسناده جعفر بن الزبير وهو متروك الحديث(٢).

٢ - ورد في اشتراط الأربعين، ما روي عن جابر قال:

«مضت السنة: أن في كل ثلاثة إمام، وفي كل أربعين فما فوق ذلك جمعة» رواه الدارقطني والبيهقي. وفي إسناده عبد العزيز بن عبد الرحمن، اتهم بالكذب ووضع الحديث(٣).

٣ - استدل الإمامية بأقوال رووها عن الباقر والصادق رضي الله عنهما؛ منها:

- قول الباقر: لا تكون الجمعة على أقل من خمسة: الإمام وأربعة.

- وقول الصادق: يجمع القوم يوم الجمعة إذا كانوا خمسة،فإذا كانوا أقل من خمسة فلا جمعة عليهم.

---

(١) انظر: المغني: ٢/ ١٧٢؛ الهداية مع فتح القدير: ١/ ٤١٥؛ الإشراف للبغدادي: ١/ ١٢٧؛ المجموع: ٤/ ٣٧٣؛ المحلى: ٥/ ٤٦؛ البحر الزخار: ٣/ ١١؛ نيل الأوطار: ٣/ ٢٦٣؛ مفتاح الكرامة: ٢/ ١٠٠.

(٢) سنن الدارقطني: ١/ ١٦٤؛ مجمع الزوائد: ٢/ ٦٧١.

(٣) الدارقطني: الصفحة السابقة؛ السنن الكبرى: ٢/ ١٧٧؛ التلخيص هامش المجموع: ٤/ ٥١١.

ـ وقول الباقر: لا تجب على أقل من سبعة. لكنهم ضعفوا هذه الرواية.

٤ ـ وقد ورد في اشتراط أربعة ما روي عن الزهري، عن أم عبد الله الدوسية: أنه ﷺ قال: «**الجمعة واجبة على أهل كل قرية، وإن لم يكونوا إلا ثلاثة رابعهم إمامهم**» رواه الدارقطني من عدة طرق وقال: الزهري لم يسمع من أم عبد الله، وكل من رواه عن الزهري متروك(١).

٥ ـ ورد في اشتراط الثلاثة حديث أم عبد الله السابق في إحدى رواياته؛ فقد جاء عند البيهقي بلفظ: «الجمعة واجبة في كل قرية فيها إمام، وإن لم يكونوا إلا أربعة، حتى ذكر النبي ﷺ ثلاثة».

والحديث كما سبق منقطع، وفي إسناده الحكم بن عبد الله، وهو متروك الحديث(٢).

٦ ـ واحتج مالك: بأنه ما دام قد اشترطت القرية لصحة الجمعة، وجب أن يشترك لانعقادها عدد يمكن أن تتقرى بهم قرية(٣).

إلا أنه لم يبين العدد الذي لايقع اسم القرية على أقل منه، وقد قال ابن حزم: إن ثلاثة دور قرية، ومالك لا يقول بانعقاد الجمعة بالثلاثة، والأربعة كما سبق.

٧ ـ احتج الظاهرية بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ. . .﴾ الآية [الجمعة: ٩].

وجه الدلالة: أن الله تعالى قد أوجب الجمعة على كل من اجتمعت فيه شرائط التكليف بها، فلا يخرج من هذا الحكم أحد إلا بنص صحيح أو

---

(١) انظر: مفتاح الكرامة: الصفحة السابقة؛ من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٦٧.

(٢) الدارقطني مع التعليق المغني: ١/ ١٦٥ و١٦٦.

(٣) السنن الكبرى: ٣/ ٩٧١.

إجماع، وقد خرج الفرد بالإجماع، لاتفاق الفقهاء على اشتراط الجماعة لصحة الجمعة، والجماعة تنعقد باثنين، فنبقى على الأصل، وهو: صحة انعقادها بما تنعقد به الجماعة.

أقول: ما ذكره الظاهرية صحيح، فقد صرح أكثر من واحد من حفاظ الحديث: بأنه لم يثبت عن رسول الله ﷺ شيء في اشتراط العدد[١].

لذا فالذي يبدو لي رجحانه هو مذهب الظاهرية. والله تعالى أعلم.

الشرط السابع
اتحاد الجمعة

اتحاد الجمعة؛ أي: أن لا تقارنها أو تسبقها جمعة أخرى في نفس البلد الذي تقام فيه. وهذا الشرط محل خلاف بين الفقهاء.

ذكر ابن قدامة: عدم جواز تعدد الجمعة من غير حاجة وقال: لا نعلم في ذلك مخالفاً إلا عطاء. وهذا يفهم منه: أن عطاء وحده مخالف، وليس كذلك؛ فقد قال عمرو بن دينار والظاهرية بجواز تعددها من غير حاجة، وهذا هو الصحيح من مذهب أبي حنيفة، وبه قال محمد بن الحسن.

وعن أبي حنيفة رواية أخرى بعدم جواز تعدد الجمعة في البلد الواحد، وبها أخذ أبو يوسف إلا إذا كان البلد كبيراً يشطره نهر كبير بحيث يعتبر كبلدين مستقلين، لهذا كان أبو يوسف يأمر بقطع جسر بغداد عند صلاة الجمعة.

ونص الشافعي على عدم جواز تعدد الجمعة في البلد الواحد مهما كبر، لكن نقل عنه أصحابه أنه دخل بغداد، وكانت تقام فيها أكثر من جمعة فلم ينكر ذلك. وقد اختلفوا في سبب عدم إنكاره على ثلاثة أوجه؛ الصحيح

---

(١) انظر: نصب الراية: ١/ ١٩٧؛ نيل الأوطار: ٣/ ٢٦٥.

منها: أنه لم ينكر ذلك: لأن بغداد بلد كبير يشق اجتماع أهله في موضع واحد.

لذلك كان الصحيح عند أصحاب الشافعي جواز تعدد الجمعة إن دعت لذلك حاجة. وعدم جوازه بدون حاجة.

وبمثل هذا قال مالك وأحمد.

وقال الإمامية: شرط صحة الجمعة، أن لا تكون هناك جمعة أخرى بينهما دون ثلاثة أميال.

وقال الزيدية: أن لا تكون هناك جمعة أخرى، بينهما أقل من ميل.

فتلخص لنا من ذلك الأقوال الأربعة التالية:

القول الأول: اتحاد الجمعة ليس بشرط لصحتها، فلو تعددت الجمعة في البلد الواحد في أكثر من موضع صحت جميعها. وهذا هو القول الصحيح لأبي حنيفة، وبه قال محمد بن الحسن. وإليه ذهب الظاهرية، وقال به من التابعين عطاء وعمرو بن دينار.

القول الثاني: يشترط لصحة الجمعة اتحادها، فلا يقام في البلد الواحد أكثر من جمعة واحدة. وهو قول آخر لأبي حنيفة، وبه قال أبو يوسف، وهو الظاهر من نص الشافعي.

القول الثالث: يشترط لصحة الجمعة اتحادها، إلا إذا دعت الحاجة إلى التعدد فيجوز حينئذ على قدر الحاجة. وبهذا قال مالك وأحمد، وهو الصحيح عند أصحاب الشافعي.

والحاجة عند مالك تتحقق: بضيق المسجد وعدم إمكان توسعه،وعدم وجود شوارع متصلة به يمكن الصلاة فيها، وذلك بوجود عداوة في ناحيتين من البلد مثلاً بحيث تخشى الفتنة عند اجتماعهم في مسجد واحد، وزاد أحمد والشافعية اتساع البلد بحيث يؤدي تكليفهم بالحضور في مكان واحد إلى مشقة.

القول الرابع: اعتبر المسافة بين الجمعتين، فقال الإمامية: يشترط أن لا يقل ما بينهما عن ثلاثة أميال، وقال الزيدية: يشترط أن لا يقل عن ميل.

إذا عرفنا ذلك، فما هو الحكم عند من يشترط اتحاد الجمعة إذا لم يتحقق الشرط بالصفة التي يطلبها؟.

الجواب على ذلك: تصح الجمعة السابقة، وعلى غيرها إعادة الصلاة ظهراً، فإن لم تعلم السابقة منهما أعادوا الظهر جميعاً.

والسبق يكون بتكبيرة الإحرام عند الأكثرين.

ولا فرق بين الجمعة التي يكون فيها السلطان من غيرها، وهذا هو مذهب الزيدية والإمامية، وهو رواية عن أحمد، وأصح الوجهين عن الشافعية.

وقال أحمد في أصح الروايتين والشافعية في وجه: إذا كان السلطان في واحدة منها فهي الصحيحة، سواء سبقت أم لا، وعلى الباقي إعادة الظهر.

وقال مالك: الجمعة الصحيحة هي التي أقيمت في الجامع القديم، يعني: أول جامع أقيمت فيه الجمعة في البلد(١).

الأدلة ومناقشتها

لا أعلم دليلاً للقائلين باشتراط اتحاد الجمعة لصحتها إلا أن يقولوا: إنه ﷺ لم يقمها في أكثر من موضع واحد، فلو جاز ذلك لأذن به، وقد استمر العمل على ذلك في عهد الخلفاء الراشدين ومن بعدهم من الصحابة والتابعين.

---

(١) انظر: الدر المنتقى مع مجمع الأنهر: ١/١٦٧؛ المغني: ٢/١٨٤؛ وما بعدها؛ فتح القدير: ١/٤١١؛ حاشية العدوي على شرح الرسالة: ١/٣٢٩؛ شرح الدردير: ١/٣٧٤؛ المجموع: ٤/٤٥٥؛ مغني المحتاج: ١/٢٨٢؛ المحلى: ٥/٥٤؛ البحر الزخار: ٣/١١؛ مفتاح الكرامة: ٢/١٣٤؛ شرائع الإسلام: ١/١٩٦.

لكن من الواضح أن هذا لا ينهض دليلاً على اشتراط اتحاد الجمعة لصحتها؛ لأن مجرد فعله ﷺ لا يدل على أكثر من الاستحباب عند الجمهور، ثم إن هذه واقعة حال تحتمل الخصوصية، واحتمال الخصوصية هنا قريب جدّاً؛ لأن عهده ﷺ هو عهد نزول الوحي، وهو المبلغ عن الله تعالى، والمطلوب حضور خطبته من قِبل أكبر عدد ممكن ليسمعوا الأحكام منه ويبلغوها للناس، ثم إنه ﷺ يعلم حرص أصحابه على حضور خطبته؛ فلو أقيمت جمعة أخرى فإن من المرجح أن أصحابه سوف لن يذهبوا إليها ويتركوا حضور خطبته ﷺ؛ لذلك فلا فائدة من أذنه ﷺ بجمعة أخرى.

أما فعل أصحابه ومن بعدهم فذلك للتأسي به ﷺ، مع عدم حاجتهم إلى إقامة أكثر من جمعة، فلما احتاج من بعدهم إلى ذلك عددوا الجمعة، كما حصل في بغداد وغيرها، ولا نعلم أحداً أنكر ذلك.

فالخلاصة: أن الله تعالى أمر بالجمعة وأوجب السعي لها عند النداء لها، ولم يشترط أن يكون ذلك في موضع واحد أو أكثر، فحيث استوفت الجمعة شروطها صحت، سواء أقيمت في موضع واحد أو أكثر، وليس من شروط صحة الجمعة عدم إقامة جمعة أخرى معها؛ حيث لا يوجد دليل يجب المصير إليه على ذلك، وما ذكروه لا يدل على اشتراط ذلك كما ذكرت.

ثم إني لا أكاد أجد معنى لصلاة الجمعة والظهر معاً، وذلك لأن العلماء بين قائل: بأن الجمعة فرض يومها، وبين قائل: بأن الجمعة بدل عن الظهر. فإذا كانت الجمعة فرض يومها فلا ظهر، وإذا كانت بدلاً عن الظهر فالبدل والمبدل منه لا يجتمعان، وحيث كان الأمر كذلك فلا سبيل لإقامتهما معاً.

فإن قيل: فإذا ثبت اشتراط اتحاد الجمعة؟.

قلت: لم يثبت ذلك. وإذا استطاع عالم إثبات ذلك بدليل يجب المصير إليه، فالواجب في هذه الحالة على المسلمين منع تعدد الجمع في البلد

الواحد، إذ لا يجوز لهم أن يسمحوا بفعل ما يعود بالبطلان على أهم شعيرة من شعائر دينهم، أما أن يسمحوا بالتعدد، ثم يقولوا ببطلان الجمعة ووجوب إعادتها ظهراً، فهذا لا يكاد يعقل.

إذا علمنا ذلك نقول: إذا لم تدع الحاجة إلى تعدد الجمعة؛ فإن السنة فيها هي أن تقام في موضع واحد من البلد، تأسياً به عليه الصلاة والسلام وبالسلف الصالح من هذه الأمة؛ ولأن اجتماع أهل البلد كلهم في موضع واحد كل أسبوع ييسر عليهم تفقد بعضهم لشؤون بعض، فيجتمع بذلك شملهم وتتأكد وحدة كلمتهم، وهذا بحد ذاته أمر يحبه الشارع ويحث عليه، أما إذا دعت الحاجة إلى التعدد ـ لضيق الجامع، أو لاتساع البلد أو غير ذلك ـ فإن التعدد في هذه الحالة يتلائم مع المعهود من يسر الشريعة وحرصها على دفع الحرج والمشقة عن الناس، وذلك لأن إلزام الناس بالحضور في موضع واحد يضيق بهم، أو إلزامهم بالحضور إليه من مسافة بعيدة فيه حرج بيِّن لا يخفى على أحد.

بقيت ملاحظة ينبغي الإشارة إليها؛ وهي: أن المسلم إذا أراد أن يتمسك بقول من قال من الأئمة رحمهم الله تعالى بإعادة ظهر بعد الجمعة عند حصول المقتضي لذلك عندهم؛ فإنه لا بأس من ذلك، لكن ينبغي أيضاً أن يأخذ بقول من قال من الفقهاء: بأنه يصلي الظهر في هذه الحالة منفرداً، ولا يصليها جماعة على وجه الاشتهار[١]؛ وذلك لأن هذا قد يؤدي إلى إضعاف أمر الجمعة والتقليل من شأنها.

* * *

المطلب الثاني

أحكام تتعلق بالجمعة

سأتناول في هذا المطلب الكلام عن أربعة أمور مهمة تتعلق بالجمعة؛ هي:

---

(١) شرح مراقي الفلاح مع حاشية الطحطاوي، ص ٢٧٦.

١ ـ حكم المسبوق في صلاة الجمعة.

٢ ـ سفر المكلف بها في يومها قبل أدائها.

٣ ـ الأذان الأول لصلاة الجمعة.

٤ ـ السنة قبلها.

وفي الموضعين الأخيرين اشتد الخلاف بين المسلمين في مختلف أقطارهم حتى وصل حدّ النزاع في كثير من الأحيان، لذلك فإني سأوليهما عناية خاصة وأحاول الإلمام بشواردهما ـ راجياً أن أوفق إلى بيان وجه الحق فيهما، لعل ذلك يساهم في إزالة الخلاف أو الحد منه، وسأتناول الكلام عن كل موضوع من المواضيع السابقة في فرع مستقل، لذلك فإن هذا المطلب سيتضمن أربعة فروع:

الفرع الأول

حكم المسبوق في صلاة الجمعة

اختلف الفقهاء هنا في حكم المسبوق على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: من لم يدرك شيئاً من الخطبة لا تصح جمعته، وبذلك قال بعض الزيدية.

المذهب الثاني: المسبوق في صلاة الجمعة كالمسبوق في غيرها: يصلي مع الإمام ما أدرك، ويتم بعد سلامه ما فاته، فإن أدرك ركعة، أتى بعد سلام الإمام بأخرى، وإن فاتته الركعتان بأن أدرك الإمام بعد أن رفع رأسه من ركوع الركعة الثانية وقبل السلام، أتى بعد سلام الإمام بركعتين. وبذلك قال أبو حنيفة، وأبو يوسف، والظاهرية.

المذهب الثالث: من أدرك مع الإمام ركعة فقد أدرك الجمعة، وعليه أن يأتي بأخرى بعد سلام الإمام، ومن لم يدرك ركعة وذلك بأن أدرك الإمام بعد رفع رأسه من ركوع الثانية، ففي هذه الحالة يأتي بأربع ركعات بعد سلام

الإمام. وبهذا قال جمهور العلماء، وإليه ذهب مالك، والشافعي، وأحمد، ومحمد بن الحسن، والإمامية، وبعض الزيدية[١].

الأدلة ومناقشتها

من الواضح أن أصحاب المذهب الأول اعتبروا إدراك جزء من الخطبة شرطاً لصحة الصلاة. لكن هذا يرد عليه: أن الاشتراط خلاف الأصل، لذلك؛ فلا بد من دليل على هذا الشرط، ولا يوجد عليه دليل، بل هو مخالف لصريح السنة كما سيتبين ذلك عند عرض أدلة الجمهور.

أما أبو حنيفة ومن معه فلا أعلم لهم دليلاً إلا أن يقولوا: إن صلاة الجمعة ركعتان بجماعة، ومن أدرك الإمام قبل سلامه فقد أدرك الجماعة، غاية ما في الأمر أنه مسبوق، والمسبوق يصلي مع الإمام ما أدرك ثم يتم ما فاته، وما فات المسبوق هنا ركعتان لا أربع، فلا يجب عليه أن يصلي أكثر منهما. وهذا أيضاً يرد عليه ما سيأتي.

أما الجمهور فقد احتجوا بما يلي:

صح عن أبي هريرة: أنه ﷺ قال: «**من أدرك من الجمعة ركعة؛ فليصل إليها أخرى**» رواه الحاكم من ثلاثة طرق، وقال: الأسانيد صحاح على شرط الشيخين. ورواه الدارقطني والبيهقي من طريق آخر فيه ضعف عن أبي هريرة مرفوعاً، وزادا: «**فإن أدركهم جلوساً صلى أربعاً**»[٢].

---

(١) مختصر الطحاوي، ص٣٥؛ المدونة: ١/ ١٤٧؛ المحلى: ٥/ ٧٣؛ المغني: ٣/ ١٥٨؛ المجموع: ٤/ ٤٣٢؛ سبل السلام: ٢/ ٤٧؛ مفتاح الكرامة: ٢/ ١٢٨.

(٢) المستدرك: ١/ ٢٩١؛ سنن الدارقطني: ١/ ١٦٧؛ سنن البيهقي: ٣/ ٣٠٣؛ التلخيص هامش المجموع: ٤/ ٤١٣؛ مجمع الزوائد: ٢/ ١٩٢؛ المجموع: ٤/ ٣٦٨، البحر الزخار: ٣/ ٨؛ مراقي الفلاح مع حاشية الطحطاوي، ص٢٨٣، اللباب، ص٤٣، شرائع الإسلام: ١/ ٩٧.

وللحديث طرق أخرى كثيرة فيها مقال عند ابن ماجه والبيهقي والدارقطني والطبراني وأبي يعلى وغيرهم، وقد استوفاها الحافظ ابن حجر في التلخيص.

ويعضد ذلك أيضاً ما ثبت عن ابن مسعود أنه قال: «من أدرك من الجمعة ركعة فليضف إليها أخرى، ومن فاتته الركعتان فليصل أربعاً» رواه الطبراني في الكبير بإسناد حسن(١).

وعنه أيضاً قال: «من فاتته الركعة الأخيرة فليصل أربعاً» قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون.

فهذا كله حجة على المخالفين لمذهب الجمهور من أصحاب المذهبين الأول والثاني. لذلك **يبدو لي** رجحان ما ذهب إليه الجمهور.

الفرع الثاني
حكم السفر يوم الجمعة

لا أعلم خلافاً في جواز السفر يوم الجمعة لمن يدرك صلاتها في طريقه؛ أو كان يلحقه ضرر من تأخير السفر، واختلفوا فيما سوى ذلك على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: متى طلع الفجر من يوم الجمعة فإنه لا يجوز سفر المكلف بصلاة الجمعة حتى يصليها. وبذلك قال الشافعي في أصح أقواله، وأحمد في رواية.

المذهب الثاني: لا بأس من السفر يوم الجمعة إذا كان يخرج من البلد قبل خروج وقت الظهر، هكذا أطلق صاحب (مجمع الأنهر) من الحنفية،

---

(١) مجمع الزوائد: الصفحة السابقة.

بينما أكثر كتب الحنفية تذكر كراهة السفر بعد الزوال قبل أن يصليها. وهذا قريب الشبه من مذهب الجمهور.

المذهب الثالث: وهو مذهب الجمهور: يجوز السفر قبل دخول وقت الجمعة، أما بعد دخول وقتها فإنه يحرم السفر قبل أن يصليها. وهو مذهب مالك وأحمد في أشهر الروايات عنه والشافعي في القديم، وبه قال الزيدية والإمامية[١].

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ أدلة أصحاب المذهب الأول:

احتج القائلون بعدم الجواز بما روي عن ابن عمر: أنه ﷺ قال: «**من سافر يوم الجمعة دعت عليه الملائكة أن لا يصاحب في سفره**». ودلالة الحديث على عدم جواز السفر واضحة لو صح، لكنه ضعيف غير صالح للاحتجاج به؛ قال الحافظ ابن حجر: رواه الدارقطني في الأفراد، وفيه ابن لهيعة[٢]. وابن لهيعة ضعيف عند أكثر المحدثين[٣].

ويوجد حديث آخر بمعناه عن أبي هريرة، لكن في إسناده الحسين بن علوان؛ وهو متهم بالكذب ووضع الحديث[٤].

ثانياً ـ دليل المذهب الثاني على الصورة التي ذكرها صاحب مجمع الأنهر:

إن الأصل في السفر أنه مباح فلا يحرم إلا بسبب، ولا يوجد هنا سبب للتحريم إلا وجوب الجمعة، والجمعة إنما تجب في آخر الوقت، فإذا

---

(١) انظر: الدر المنتقى مع مجمع الأنهر: ١/ ١٦٩ و١٧٢؛ شرح الدردير: ١/ ٣٨٧، المغني: ٣/ ١٥٨.

(٢) التلخيص هامش المجموع: ٤/ ٦٩٩؛ ميزان الاعتدال: ٢/ ٤٧٥.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) نيل الأوطار: ٣/ ٢٦٠؛ ميزان الاعتدال: ٩/ ٥٤٣.

خرج من البلد قبل آخر الوقت كان خارجاً قبل أن ينعقد سبب تحريم السفر، فيكون سفره مباحاً.

وأجيب: بأن السعي إلى الجمعة يجب بدخول وقتها بنص قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾؛ فالأمر بالنسبة للجمعة يختلف عن سائر الأوقات.

ثالثاً ـ أدلة أصحاب المذهب الثالث:

أما حجة الجمهور فهي: ما روي عن الزهري: أنه قال: «خرج رسول الله ﷺ مسافراً يوم الجمعة، ضحى، قبل الصلاة» رواه عبد الرزاق وأبو داود في المراسيل والبيهقي[1]. والحديث مرسل، لأن الزهري تابعي.

لكنه معتضد بما روي عن ابن عباس في حديث طويل؛ حاصله:

أنه ﷺ بعث سرية فيها عبد الله بن رواحة، وكان ذلك يوم جمعة، فتخلف عبد الله بن رواحة ليصلي مع رسول الله ﷺ ثم يلحق بالجيش، فلما صلى رآه الرسول ﷺ، فقال: «**ما منعك أن تغدو مع أصحابك؟**» فقال: أردت أن أصلي معك ثم ألحقهم، فقال: «**لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما أدركت فضل غدوتهم**» رواه الترمذي والبيهقي[2]. وقد أعله الترمذي بالانقطاع، وضعفه البيهقي، لأن في إسناده الحجاج بن أرطأة، ومع ذلك فإن له شاهداً بمعناه من حديث أنس.

فهذا الحديث والذي قبله يدلان على أن السفر جائز يوم الجمعة ما لم يدخل وقتها.

ويعضد ذلك ما رواه عبد الرزاق عن عمر رضي الله عنه: «أنه رأى رجلاً عليه ثياب السفر بعدما صلى الجمعة، فقال له: ما شأنك؟ قال:

---

(١) مصنف عبد الرزاق: ٣/ ٢٥٠؛ نصب الراية: ٢/ ٢٠٠؛ السنن الكبرى: ٣/ ١٨٧.

(٢) مصنف عبد الرزاق: الصفحة السابقة.

أردت سفراً فكرهت أن أخرج حتى أصلي، فقال له عمر: إن الجمعة لا تمنعك السفر ما لم يحضر وقتها»(١).

ويعضد ذلك كله: أن الأصل إباحة السفر، وقد حرم بعد دخول الوقت لوجوب السعي إلى الجمعة، فمن قال بتحريمه قبل ذلك فعليه أن يأتي بالدليل.

من هذا العرض يبدو لي رجحان ما ذهب إليه الجمهور.

الفرع الثالث

الأذان الأول للجمعة

كثر النزاع حول هذه القضية؛ لأنه في الوقت الذي استقر فيه لدى جماهير المسلمين القول بأنه سنة، نجد البعض ينكره ويصفه بأنه بدعة، وقبل البدء في التفاصيل أود الإشارة بإيجاز شديد إلى معنى السنة والبدعة.

فالسنة في اللغة: هي الطريقة المتبعة؛ حسنة كانت أو قبيحة.

أما السنة باعتبارها مصدراً من مصادر التشريع فقد عرَّفها الأصوليون: بأنها «كل ما صدر عن رسول الله ﷺ ـ غير القرآن الكريم ـ من قول أو فعل أو تقرير، مما يصلح أن يكون دليلاً لحكم شرعي».

وقد تطلق السنة أحياناً عند المحدثين والأصوليين على ما عمل به أصحاب الرسول ﷺ، سواء كان ذلك في الكتاب أو في المأثور عن رسول الله ﷺ أم لا.

والبدعة في اللغة: الأمر المستحدث؛ حسناً كان أو قبيحاً.

أما في اصطلاح أهل الشرع فأحسن ما وجدته فيها ما ذكره الحافظ ابن حجر؛ حيث يقول: «والتحقيق أنها ـ يعني الأمور المستحدثة ـ إن كانت تندرج تحت مستحسن في الشرع فهي حسنة، وإن كانت تندرج تحت مستقبح

(١) سنن الترمذي مع تعليق الشيخ أحمد ٢/ ٤٠٦؛ السنن الكبرى: ٣/ ١٨٨.

في الشرع فهي مستقبحة، وإلا فهي من قسم المباح، وقد تنقسم إلى الأقسام الخمسة»[١].

وبهذا يتضح لنا كيف يضيق معنى البدعة، فهي ليست بهذا المعنى الواسع الذي يتردد على أفواه بعض الناس، وذلك لأن ما أحدثه الناس مما لم يؤثر عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه لا يعتبر كله بدعة، وإنما البدعة منه فقط هو ما اندرج تحت مستقبح في الشرع[٢].

ويبدو لي: أن إطلاق بعض الناس اسم البدعة على بعض الأمور المستحدثة التي لا تندرج تحت مستقبح في الشرع قد جاء نتيجة الخلط عند الاستعمال بين المصطلحات اللغوية والمصطلحات الشرعية، وهذا أمر خطير يجب على من يتصدى للكلام في قضايا الشرع الحذر منه، لأنه يوقع الناس في لبس، فإطلاق اسم البدعة على كل مستحدث: حسناً كان أو قبيحاً؛ لا يجوز، وإن كانت اللغة تساعد عليه، لأن الناس لا يفهمون الآن من لفظ البدعة إلا معناه الشرعي الضيق الذي ذكرناه، فإذا استعملناه في المعنى اللغوي الواسع فقد أوقعنا الناس في لبس؛ وهذا لا يجوز، كما لا يجوز استعمال السنة بمعنى الطريقة القبيحة وإن كانت اللغة تساعد عليه، لأن الناس لم يعودوا يفهمون من هذا اللفظ إلا المعنى الشرعي.

إذا عرفنا هذا أعود إلى قضية الأذان الأول فأقول:

من الثابت أنه لم يكن في عهد الرسول ﷺ ولا في عهد الخليفتين من بعده إلا أذان واحد لصلاة الجمعة، وذلك هو الأذان الذي يكون بين يدي الخطيب حينما يرقى المنبر، فلما كان عهد عثمان رضي الله تعالى عنه وكثر الناس زيد الأذان الأول وجعلوه خارج المسجد على مكان مرتفع في السوق

---

(١) فتح الباري: ٤/ ٢١٩.

(٢) انظر المزيد عن معنى السنة والبدعة في: السنة قبل التدوين، ص ١٤.

يسمى: الزوراء، وثبت الأمر على ذلك في جميع بلاد المسلمين أو غالبها إلى يومنا هذا.

والسؤال الآن: هل هذا الأذان يعتبر سنة أو بدعة؟.

والجواب على ذلك: إن أريد بالبدعة هنا المعنى اللغوي، بمعنى: أنه استحدث بعد أن لم يكن موجوداً في عصر الرسول ﷺ؛ فهذا صحيح، لكنا قد حذرنا من إطلاق اسم البدعة على أمر مستحدث، إذ ليس كل مستحدث بعده ﷺ يسمى بدعة في الشرع، أما إذا أريد من إطلاق وصف البدعة عليه المعنى الشرعي لها؛ بمعنى: أنه من الأمور الذميمة التي يجب على المسلمين تركها؛ فهذا غير صواب لأمرين:

أحدهما: أن زيادة هذا الأذان هو من فعل الخليفة الراشد عثمان رضي الله عنه، وقد أقره على ذلك علي كرم الله وجهه وهو خليفة راشد أيضاً، ووافقه على الزيادة الصحابة رضي الله عنهم، وسار العمل على ذلك من عهدهم وإلى يومنا هذا، وفعل الخلفاء الراشدين ليس ببدعة، وإنما هو سنة بشهادة الرسول ﷺ، فقد صح: أنه ﷺ قال:

«من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، فتمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة» رواه أحمد واللفظ له، وأصحاب السنن الأربعة إلا النسائي، ورواه الدارمي وابن حبان والحاكم، وصححه الترمذي، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين[1].

فهذا الحديث يدل دلالة قاطعة على أن ما كان من فعل الخلفاء الراشدين فهو سنة، وحيث ثبت أن الأذان الأول للجمعة هو من فعل

---

(١) انظر ترتيب مسند أحمد: ١/ ١٨٩؛ سنن أبي داود: ٤/ ٢٠٠؛ الترمذي: ٥/ ٤٤؛ ابن ماجه: ١/ ١٦؛ سنن الدارمي: ١/ ٤٥؛ المستدرك: ١/ ٩٦.

الخلفاء الراشدين فهو إذن سنة، ولا يجوز على الإطلاق إطلاق وصف البدعة عليه.

ثانيهما: أن وصف هذا الأذان بكونه بدعة إنما يعني: وصف أصحاب الرسول ﷺ بالابتداع، لأن هذا من فعلهم رضي الله عنهم، وأصحابه ﷺ هم أمان هذه الأمة من ظهور البدع بنص الحديث الصحيح، حيث يقول ﷺ:

«**أصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون**» رواه أحمد ومسلم.

فهذا نص منه ﷺ بأن أصحابه أمان لهذه الأمة من ظهور البدع والحوادث في الدين كما قال النووي(١).

وعلى ذلك فمن وصف الأذان الأول في الجمعة بأنه بدعة فقد خالف هذا الحديث، لأن هذا الأذان من فعل الصحابة، ثم هو قد وصف الصحابة بالابتداع؛ وهذا سب وإيذاء لهم، فإني لا أعلم وصفاً أشنع من هذا إلا الوصف بالكفر، وقد نهى ﷺ عن سب الصحابة وإيذائهم، وتوعد من فعل ذلك فقال ﷺ:

«**لا تسبوا أصحابي، فو الذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مدَّ أحدهم ولا نصيفه**» رواه مسلم(٢).

وقال: «**الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضاً بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه**» رواه أحمد والترمذي، وأخرجه السيوطي في الجامع الصغير وحسنه(٣).

---

(١) انظر ترتيب مسند أحمد: ٢٢/ ١٦٩؛ مسلم مع شرح النووي: ١٦/ ٨٣.

(٢) مسلم هامش النووي: ١٦/ ٩٣.

(٣) ترتيب مسند أحمد: الصفحة السابقة؛ الترمذي: ٥/ ١٩١؛ الجامع الصغير مع شرحه فيض القدير: ١/ ٩٨.

وربما ضعف بعضهم هذا الحديث، لأن في إسناده عبد الرحمن بن زياد أمير خراسان، فقد قال ابن معين: لا أعرفه، لكن هذا لا يؤثر، لأن ابن حبان قد ذكره في الثقات[١].

فالحديث صالح الإسناد إن شاء الله تعالى، ولا أظن مسلماً بعد ذلك يصف فعلاً فعله أصحاب الرسول ﷺ بأنه بدعة، وهو يسمع هذا الوعيد الشديد.

بقي هنا أن يقال: لو قال أحد: سلمنا أن هذا الأذان سنة، لكن إنما فعله الصحابة رضي الله عنهم لغرض، وهو: أن الناس قد كثروا، بحيث إن منهم من لا يسمع النداء من المسجد، فكان الأذان الأول لإعلامهم بدخول الوقت، وهذا الغرض قد زال الآن بوجود مكبرات الصوت، فهي كافية لإسماع البلد كله، وحيث قد زال الغرض منه وجبت إزالته.

فالجواب على هذا: ليس الغرض من زيادة الأذان الأول هو إعلام الناس بدخول الوقت فقط، وإنما أيضاً لحث من لم يحضر بعد إلى المسجد على المبادرة بالحضور ليتسنى له إدراك الجمعة من أولها: ابتداء بالخطبة وانتهاء بالصلاة، فقد روى ابن أبي حاتم بإسناده عن مكحول قال: «أمر عثمان رضي الله عنه بالأذان قبل خروج الإمام حتى يجتمع الناس»[٢].

وقال الماوردي: فعله عثمان ليتأهب الناس لحضور الخطبة.

وقال القرطبي: زاد عثمان الأذان على داره التي تسمى الزوراء حين كثر الناس بالمدينة، فإذا سمعوا أقبلوا، حتى إذا جلس عثمان على المنبر أذن مؤذن رسول الله ﷺ[٣].

---

(١) تهذيب التهذيب: ٦/ ١٦٧.

(٢) تفسير ابن كثير: ٤/ ٤٦٦.

(٣) القرطبي: ١٨/ ١٠٠.

إذن فهناك غرض آخر من هذا الأذان، وهو تذكير من شغله شاغل عن التبكير إلى الجمعة، مع أن هذا الصنف من الناس كان قلة في الصدر الأول، إذ كانت الغالبية العظمى منهم حريصة على التبكير إلى الجمعة، استجابة لحثه ﷺ لهم على ذلك[١]، بينما الناس في العصور المتأخرة على النقيض من ذلك؛ فقد شغلت غالبيتهم أمور الدنيا وقليل هم المبكرون، إذن فالحاجة اليوم داعية إلى الأذان الأول أكثر من حاجتهم إليه في الصدر الأول.

وإذا قيل: سلمنا ذلك: إلا أن الصحابة قد جعلوه خارج المسجد، فإذا كان لا بد من إبقائه فليكن خارج المسجد.

فالجواب على ذلك: هذا يقتضي طرح السؤال التالي:

هل الأصل في الأذان أن يكون في المسجد أو خارجه؟.

والجواب على ذلك: إن الأصل فيه أن يكون في المسجد، فهذا هو الذي سار عليه العمل منذ عهد الرسول ﷺ وما بعده.

ثم هنا نسأل أيضاً: إذا دعت الحاجة إلى أذان آخر؛ فهل الأصل فيه أن يكون في نفس المكان الذي يؤذن فيه بالأذان الأصلي أو في غيره؟.

والجواب على ذلك: الأصل فيه أن يكون في نفس المكان، فقد ثبت: أنه كان يؤذن للفجر في عصر الرسول ﷺ بأذانين ـ باستمرار أو في رمضان خاصة على خلاف في ذلك ـ يؤذن بلال ثم ابن أم مكتوم، وقد أمرهم الرسول ﷺ بأن لا يمسك الصائم حتى يؤذن ابن مكتوم، لأن بلالاً إنما كان يؤذن قبل وقت الإمساك ليستيقظ النائم، ويتأهب المصلي للصلاة، ويتناول الصائم سحوره، وقد ثبت قطعاً أن بلالاً إنما كان يؤذن في نفس المكان الذي كان يؤذن فيه ابن أم مكتوم[٢].

---

(١) انظر الأحاديث في: البخاري مع فتح الباري: ٢/ ٣٠٤ وما بعدها و٣٥٧.

(٢) انظر: البخاري هامش الفتح: ٢/ ٨٤ وما بعدها و٤/ ١١٧.

من أجل هذا أقول: كل أذان تدعو الحاجة إلى زيادته على الأذان الأصلي، فإن الأصل فيه أن يكون في نفس موضع الأصل إلا إذا دعت الحاجة إلى جعله في مكان آخر، كما حصل بالنسبة للصحابة رضي الله عنهم حينما زادوا الأذان الأول للجمعة، فإن الحاجة قد دعت إلى أن يكون خارج المسجد قرب السوق على موضع عال فاختاروا لذلك الزوراء، وهي كما قال الحافظ ابن كثير: أرفع دار في المدينة قرب المسجد(١)، إلا أن المسلمين الآن قد اعتادوا بناء المآذن في المساجد، وهي في الغالب تكون أعلى مكان في البلد، لذلك فهي أفضل مكان يتحقق فيه الغرض الذي من أجله زيد الأذان، فانتفت بذلك الحاجة من جعله خارج المسجد، وحيث قد انتفت الحاجة من جعله في الخارج فلا بد والحالة هذه من العود به إلى مكانه الأصلي وهو المسجد.

بعد هذا العرض يمكننا الآن الإجابة على السؤال الذي طرحناه في صدر هذا الموضوع، وهو: هل الأذان الأول للجمعة سنة أو بدعة؟.

والجواب على ذلك: هو سنة، ومكانه في المسجد، إلا إذا دعت الحاجة إلى جعله خارجه فلا بأس في هذه الحالة من ذلك، ولنا بأصحاب رسول الله ﷺ في ذلك أسوة حسنة. والله أعلم.

الفرع الرابع
السنة قبل الجمعة

لا أعلم خلافاً بين الفقهاء في أن للجمعة سنة بعدها، وهي ركعتان أو أربع ركعات، وهذا ثابت في الصحاح عنه ﷺ. أما بالنسبة للسنة قبلها فقد حصل فيها ارتباك كبير أدى إلى اضطراب في النقل لدى جملة من كبار الفقهاء والمحدثين:

---

(١) تفسير ابن كثير: ٤/ ٣٦٦.

فهذا الحافظ العراقي يقول: «لم أر في كلام الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة استحباب سنة للجمعة قبلها» ثم نقل في ذلك خلافاً عن الشافعية، وذكر أن فريقاً منهم يقول بأن صلاة سنة قبل الجمعة من البدع المحدثة، ومن هذا الفريق الإمام شهاب الدين أبو شامة[١].

وينقل الشوكاني عن القاضي أبي بكر بن العربي قوله: «إن الحنفية والشافعية يقولون: لا يصلى قبل الجمعة، قال: وعن مالك: أنه يصلى قبلها»[٢].

ويقول الحافظ ابن القيم: «لا سنة للجمعة عند مالك». وذكر أن هذا هو المشهور عن أحمد، وهو أحد وجهين لأصحاب الشافعي[٣].

فهذه نُقول ثلاثة من كبار الأئمة لم يتفق واحد منها مع الآخر، كما أن في كل واحد منها جانب يخالف المقرر في كتب بعض المذاهب التي نقلوا عنها، ويتبين لك ذلك مما يلي:

قال صاحب (الهداية): «ويصلى قبلها أربعاً، وفي رواية ستّاً: الأربع سنة، والركعتان تحية المسجد، وبعدها أربعاً أو ستاً على حسب الاختلاف[٤] في سنة الجمعة»[٥]. والهداية عمدة كتب الفتوى عند الحنفية.

وقال في شرح الرسالة: «ويتنفل المأموم إن شاء قبل صلاة الجمعة ولا يفعل ذلك الإمام[٦]»[٧]. وهذا من الكتب المعتمدة للفتوى عند متأخري

---

(١) طرح التثريب: ٣/ ٤١.

(٢) نيل الأوطار: ٣/ ٢٨٩.

(٣) زاد المعاد: ١/ ١٨.

(٤) سنة الجمعة البعدية عند أبي يوسف ست ركعات.

(٥) الهداية مع فتح القدير: ٢/ ١١٠؛ وانظر: فتح القدير: ١/ ٣١٦ و٤٢٢؛ الاختيار: ١/ ١١٠.

(٦) يعني أن الإمام يستحب له صلاة النافلة في بيته تأسياً بالرسول ﷺ، ولا يتنفّل في المسجد، وليس معنى ذلك أنه لا يسن له الصلاة قبل الجمعة مطلقاً.

(٧) شرح الرسالة: ١/ ٣٣٧.

المالكية، ويلاحظ هنا: أنه لم يحدد عدد الركعات قبل الجمعة، لأن الأصل عند المالكية أن السنن الرواتب غير محددة بعدد، فلك مثلاً أن تصلي قبل العصر ركعتين أو أربعاً أو ستاً أو أكثر من ذلك، وكذلك الحال بالنسبة لبقية السنن القبلية والبعدية: وإن كان الأكمل الالتزام بالوارد، فتنبه لذلك[١].

وقال النووي في (المنهاج): «وبعد الجمعة أربع، وقبلها ما قبل الظهر. ومعلوم: أنه يسن عند الشافعية للظهر أربعاً قبلها»[٢]. والمنهاج عمدة كتب الفتوى عند الشافعية.

أما الحنابلة فقد اختلفوا على ثلاثة أقوال:

الأول: يسن قبلها ركعتان.

الثاني: يسن قبلها أربع ركعات وهذا هو المنصوص عن الإمام أحمد.

الثالث: يسن قبلها أربع ركعات أو ركعتين، لكن على أساس أنها نفل مطلق لا سنة راتبة. وهذا قول الأكثرين من أصحاب أحمد، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية. وقرر شيخ الإسلام: أن من صلى قبل الجمعة لا ينكر عليه، ومن ترك لا ينكر عليه، لكن إذا اعتمد العوام أنها راتبة أو واجبة فالأفضل تركها حتى يعرفوا بأنها ليست سنة راتبة ولا واجبة، قال: وهذا إذا كان من يتركها مطاعاً بين الناس وإذا تركها وبيَّن لم ينكروا عليه بل يعرفوا السنة، أما إذا لم يكن مطاعاً أو رأى في صلاتها تأليفاً لقلوب الذين يصلونها إلى ما هو أنفع، أو دفعاً للخصام ونحو ذلك، فإن صلاها فهذا أحسن أيضاً[٣].

---

(١) شرح الدردير: ١/ ٣١٣.

(٢) مغني المحتاج: ١/ ٢٢٠.

(٣) انظر: الإنصاف: ٢/ ٤٠٦؛ الفتاوى الكبرى: ١/ ١٣٧؛ كشاف القناع: ١/ ٤٢٣؛ كشف المخدرات، ص ١١٠.

وبهذا يتبين عدم وجود خلاف بين فقهاء المذاهب الأربعة في أصل استحباب الصلاة قبل الجمعة، فالكل متفق على صلاة سنة قبل الجمعة، وإنما جرى الخلاف بينهم في ماهية هذه السنة، بمعنى: هل تنوى هذه الصلاة سنة للجمعة، أو سنة مطلقة؟ هنا جرى الخلاف على مذهبين:

المذهب الأول: تنوى سنة مطلقة، وبهذا قال أكثر الحنابلة وبعض الشافعية.

المذهب الثاني: تنوى سنة جمعة، وبه قال أكثر فقهاء المذاهب الأربعة وهو قول الثوري وابن المبارك.

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ أدلة أصحاب المذهب الأول:

لا أعلم لأصحاب هذا المذهب حجة إلا قولهم:

كان الرسول ﷺ يخرج من بيته يوم الجمعة فيرقى المنبر، ثم يؤذن بلال بين يديه، فإذا فرغ بلال من أذانه قام ﷺ فشرع في الخطبة من غير أن يفصل هو أو أصحابه بصلاة سنة بين الأذان والخطبة، ولم يكن في عهده ﷺ إلا هذا الأذان للجمعة، فمتى إذن كانوا يصلون السنة؟.

فإذا ثبت أنه ﷺ وأصحابه لم يكونوا يصلون سنة قبل الجمعة؛ فإن ذلك يدلنا على أن الجمعة كالعيد لا سنة لها قبلها.

هذا ما احتج به ابن القيم، ثم هو لم يرتضِ قياس الجمعة على الظهر ليكون للجمعة ما للظهر من رواتب؛ لأنه يرى أن الجمعة صلاة مستقلة غير صلاة الظهر. وقد خالف ابن القيم في هذا شيخ الإسلام ابن تيمية؛ حيث إن شيخ الإسلام يرى: أن الجمعة ظهر مقصورة، وذلك لأنه بعد أن قرر بأن الجمعة ليس لها سنة راتبة قبلها علل ذلك بقوله: لأنها وإن كانت ظهراً مقصورة فإنها تفارقها في أحكام، كما أن ترك المسافر السنة أفضل.

هذا ما نقله صاحب الإنصاف عن ابن تيمية، وما رأيته في الفتاوى على طوله لا يخرج عن هذا المعنى(١).

هذا خلاصة ما احتج به أصحاب هذا القول، ولم يضف أحد بعد ابن القيم ـ فيما أعلم ـ شيئاً جديداً، وإنما كل من جاء بعده قد ردد كلامه.

والذي يبدو لي: أن هذا لا يتم الاحتجاج به على المخالفين، وذلك لأن كل ما فيه أنه ﷺ كان حينما يأتي إلى المسجد من بيته يرقى المنبر مباشرة، ثم يؤذن المؤذن ثم يشرع ﷺ في الخطبة، ولم يكن أحد يصلي السنة خلال هذه الفترة، وهذا أمر لم ينازع فيه القائلون بأن للجمعة سنة قبلها، لأنهم لا يقولون بجواز صلاة هذه السنة في ذلك الوقت، وإنما النزاع في هل أن للجمعة سنة قبلها تصلى ما بين الزوال وطلوع الخطيب على المنبر؟.

ما ساقوه للاحتجاج به ليس فيه ما ينفي ذلك، وحينئذ يقال:

ما هو الدليل على أنه ﷺ لم يكن يصلي سنة الجمعة في بيته بعد الزوال وقبل خروجه إلى المسجد كما هي عادته في جميع الرواتب الأخرى؟ إذ الثابت أنه ﷺ لم يكن من عادته صلاة الرواتب في المسجد، وإنما كان يصليها في بيته، كان يفعل ذلك ويحث عليه؛ فقد صح عن عائشة رضي الله عنها: أنها سئلت عن تطوعه ﷺ فقالت:

«كان يصلي في بيته قبل الظهر أربعاً، ثم يخرج فيصلي بالناس، ثم يدخل فيصلي ركعتين، وكان يصلي بالناس المغرب، ثم يدخل فيصلي ركعتين، ويصلي في الناس العشاء، ويدخل بيتي فيصلي ركعتين...» الحديث. رواه مسلم(٢).

---

(١) زاد المعاد: ١/ ١١٨؛ الإنصاف: ٢/ ٤٠٦؛ الفتاوى الكبرى: ١/ ١٣٧.

(٢) مسلم هامش النووي: ٦/ ٨.

وثبت: أنه ﷺ قال: «**أفضل الصلاة: صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة**» متفق عليه(١).

فإن قيل: جائز أن يكون الرسول ﷺ قد صلى في بيته، لكن ما الدليل على أن ذلك قد وقع منه فعلاً؟.

وهنا أجاب الكمال بن الهمام وغيره بما حاصله:

أنه يجب الحكم بوقوع ذلك منه ﷺ، لعموم ما ثبت عنه ﷺ في حديث عبد الله بن السائب: أنه كان يصلي أربعاً بعد أن تزول الشمس قبل الظهر ويقول: «**هذه ساعة تفتح فيها أبواب السماء، فأحب أن يصعد لي فيها عمل صالح**» رواه أحمد والترمذي وحسنه، بل قال محقق الترمذي: هو حديث صحيح.

وقد جاء هذا الحديث عند أحمد من طريق آخر عن أبي أيوب بلفظ: «أدمن رسول الله ﷺ أربع ركعات عند زوال الشمس...» الحديث(٢).

فالسبب إذن من مشروعية هذه الركعات الأربع هو: أن أبواب السماء تفتح في مثل هذه الساعة، كما نص عليه الحديث، وهذا لا فرق فيه بين الجمعة وغيرها، ويدل على ذلك تصريح أبي أيوب بمواظبته ﷺ عليها. وعليه فمن ادعى بعد ذلك أنه ﷺ لم يكن يصلي هذه الركعات بعد الزوال وقبل خروجه إلى الجمعة؛ فعليه أن يأتي بالدليل(٣).

هذا خلاصة ما استدل به الكمال وغيره مع زيادة إيضاح مني.

والذي يبدو لي: أن هذا قد يرد عليه: أن هذه السنة ليس سببها فريضة الظهر أو الجمعة، وإنما سببها زوال الشمس؛ فهي ليست من السنن الرواتب التابعة للفرائض. وربما أشار إلى ذلك حديث لعلي كرم الله وجهه عند ابن

---

(١) البخاري هامش الفتح: ٢/ ١٧٩؛ مسلم هامش النووي: ٦/ ٧٠.

(٢) ترتيب مسند أحمد: ٤/ ٢١٩؛ الترمذي مع تعليق أحمد شاكر: ٢/ ٣٤٣.

(٣) انظر: فتح القدير: ١/ ٣١٦ و٤٢٢؛ طرح التثريب: ٣/ ٣٤؛ روح المعاني: ٢٨/ ١٠٤.

ماجه فراجعه[١]، لهذا فالأولى إذن الاحتجاج بحديث عبد الله بن الزبير الذي رواه ابن حبان في صحيحه، وسأذكره عند الكلام عن أدلة أصحاب المذهب الثاني.

بقي هنا أمران ينبغي الإشارة إليهما، ورد أحدهما في كلام ابن القيم، والآخر في كلام ابن تيمية:

أما ما في كلام ابن القيم فهو: جعله صلاة الجمعة نظير صلاة العيد؛ وبما أنه لا سنة قبل صلاة العيد، فكذلك لا سنة قبل صلاة الجمعة.

أقول: في هذا نظر؛ وذلك لأن صلاة الجمعة فرض بالاتفاق، أما صلاة العيد فهي سنة على رأي جماهير العلماء، وهذا هو الذي تعضده الأدلة، وعليه فكيف تجعل الجمعة نظيراً للعيد؟!.

أما ما في كلام ابن تيمية فهو: جعله الجمعة ظهراً مقصورة، ثم قوله بعد ذلك: ترك المسافر السنة أفضل. فهو يعني بذلك: جعل الجمعة نظير صلاة المسافر؛ وبما أن الأفضل للمسافر ترك صلاة السنة فكذلك الجمعة.

أقول: في هذا نظر أيضاً لأمرين:

أحدهما: الاتفاق على أن للجمعة سنة راتبة بعدها، وقد ثبت ذلك في الصحيحين وأشرنا إليه في مقدمة الكلام عن هذا الموضوع، وعليه فلو سلمنا أن الأفضل للمسافر ترك صلاة السنة فإن هذا لا ينطبق على مصلي الجمعة لما ذكرناه، وبهذا يتبين أن صلاة الجمعة ليست نظيراً لصلاة المسافر في هذه الناحية.

ثانيهما: أن مسألة صلاة المسافر للسنة موضع خلاف بين الفقهاء، وقد استوفى الحافظ ابن حجر ذكر أقوالهم في (الفتح) فراجعه إن أردت[٢].

والذي يبدو لي رجحانه منها:

---

(١) ابن ماجه: ١/ ٣٦٧.

(٢) فتح الباري: ٢/ ٤٧٦.

أن الأفضل للمسافر هو أن يصلي السنة، وذلك لما يلي:

١ ـ صح: أنه ﷺ نام هو وأصحابه في سفر عن صلاة الصبح حتى طلعت الشمس، فأمرهم ﷺ بالرحيل، فلما ارتفعت الشمس أذن بلال، وصلى ﷺ ومن معه الركعتين سنة الفجر، ثم صلوا الفجر[١].

٢ ـ وثبت عنه ﷺ: أنه كان يصلي النافلة في سفره على الراحلة، وثبت: أنه صلى الضحى في بيت أم هانئ بمكة يوم الفتح[٢].

٣ ـ وروى ابن ماجه بإسناد حسن عن ابن عباس قال: «فرض رسول الله ﷺ صلاة الحضر وصلاة السفر، فكنا نصلي في الحضر قبلها وبعدها، وكنا نصلي في السفر قبلها وبعدها»[٣].

٤ ـ وعن مسروق قال: سألت عائشة عن تطوع النبي ﷺ في السفر فقالت: «ركعتان دبر كل صلاة». قال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط، وفيه سعيد بن يزيد، وقد وثقه ابن حبان[٤]. فهذا رسول الله ﷺ قد كان يصلي السنن الرواتب وغيرها في السفر.

فإن قيل: قد صح عن ابن عمر أنه قال: «صحبت رسول الله ﷺ فلم أره يسبح في السفر» رواه البخاري[٥]. والسبحة هي صلاة النافلة.

قلت: هذا صحيح عن ابن عمر، لكنه نافٍ، وغيره مثبت، والمثبت مقدم على النافي. على أننا لو ضممنا الأحاديث إلى بعضها لدلتنا بمجموعها على أنه ﷺ لم يكن يواظب على صلاة السنن في السفر كمواظبته عليها وهو

---

(١) انظر: البخاري مع فتح الباري: ٢/ ٥٥، ٤٧٦؛ سنن أبي داود: ١/ ١١٩.
(٢) البخاري: ٢/ ٤٧٦ وما بعدها.
(٣) ابن ماجه: ١/ ٣٤١.
(٤) مجمع الزوائد: ٢/ ٢٣٤.
(٥) البخاري: ٢/ ٤٧٦.

مقيم، وهذا يدل على أن صلاة السنن على المسافر ليست متأكدة كتأكدها على المقيم، لكنها لا تدل إطلاقاً على أن الأفضل للمسافر ترك صلاة السنة.

وعلى ذلك فحتى لو كانت صلاة الجمعة نظير صلاة المسافر؛ فإنه لا حجة في ذلك لابن تيمية على أن الجمعة لا سنة لها قبلها.

ثانياً ـ أدلة أصحاب المذهب المثبت للسنة قبل الجمعة:

لأصحاب هذا المذهب أدلة من أحاديث وآثار عدة، بعضها صحيح وبعضها في أسانيدها ضعف، لكن قبل أن أسوق هذه الأدلة أود الإشارة إلى: أن الضعف في الإسناد إذا كان آتياً بسبب الطعن في عدالة الراوي أو اتهامه بالوضع أو الكذب؛ فإن الحديث بهذا الإسناد يترك ولا يلتفت إليه، أما إذا كان الضعف في الإسناد آتياً بسبب سوء حفظ الراوي؛ سواء كان سوء الحفظ لازماً أو طارئاً، أو بسبب تدليس الراوي، أو كونه مستور الحال، أو كون الحديث مرسلاً؛ ففي كل هذه الأحوال يتوقف في قبول الحديث، ثم ينظر فإذا روي الحديث من طريق آخر مثله أو فوقه انجبر الضعف وأصبح الحديث من قبيل الحسن لغيره فيحتج به.

ثم إن غير واحد من المحققين قد ذهبوا إلى: أن الضعف قد ينجبر بقرائن خارجية. من ذلك: فتوى الصحابي بموجب الحديث المروي عنه، فلو روي حديث في إسناده ضعف، ثم ثبت إفتاء الصحابي الذي روي عنه الحديث بموجب ما فيه فإنهم في هذه الحالة يعتبرون ذلك أحد الجوابر لضعف هذا الحديث. ومن ذلك عمل العلماء بموجبه وتلقيهم له بالقبول، ولعلك تلاحظ هذا بصورة عملية من مراجعتك لسنن الترمذي؛ فإنك تراه يكثر بعد ذكر الحديث من قوله: وعلى هذا العمل عند أهل العلم، أو عند أكثر أهل العلم، أو بعض أهل العلم، وهو قول فلان وفلان[1].

---

(١) انظر في ذلك: قواعد علوم الحديث، مع تعليق الشيخ أبي غدة، ص ٣٤، و٥٩ وما بعدهما، و٧٨ وما بعدها.

على أن هناك من المحدثين من لا يتركون رواية الراوي الضعيف ما لم يتفق على تركه، أما إذا لم يتفق على تركه ولم يجدوا في مسألة ما إلا حديثه؛ فإنهم في هذه الحالة يحتجون به ويقدمونه على الرأي، وهذا منقول عن أحمد والنسائي وأبي داود وغيرهم[١].

إذا عرفنا هذا أسوق الآن الأحاديث والآثار التي احتج بها القائلون بأن للجمعة سنة راتبة قبلها، وهي كما يلي:

١ ـ عن عبد الله بن الزبير: أن رسول الله ﷺ قال:

«ما من صلاة مفروضة إلا وبين يديها ركعتان» رواه ابن حبان وصححه[٢].

فهذا الحديث عام في كل فرض، والجمعة فرض سواء قلنا: هي فرض مستقل، أو بدل عن الظهر، أو ظهر مقصورة، فهي في كل الأحوال فرض؛ فتدخل في عموم هذا الحديث، فمن ادعى بعد ذلك خروجها من هذا العموم فعليه الدليل.

٢ ـ ورد حديث بألفاظ متقاربة حاصله:

«كان رسول الله ﷺ يصلي قبل الجمعة أربعاً».

هذا الحديث رواه عن ابن عباس: ابن ماجه والطبراني في معجمه الكبير، وأخرجه السيوطي في الجامع الصغير من رواية ابن ماجه، ورواه الطبراني في معجمه الأوسط عن ابن مسعود.

ورواه الخلعي[٣] في فوائده، والطبراني في الأوسط عن علي[٤].

---

(١) انظر: المصدر السابق.

(٢) فتح الباري: ٢/ ٣٥٥.

(٣) هو أبو الحسين علي بن الحسن بن محمد القاضي الموصلي، كان مسند مصر في عصره، حدث عنه الحميدي، وقال القاضي أبو بكر بن العربي: له علو في الرواية، صنف كتاب الفوائد في الحديث ويعرف: بفوائد الخلعي، توفي سنة ٤٩٢ هـ. انظر: وفيات الأعيان: ٣/ ٣١٧؛ الأعلام: ٥/ ٨٢.

(٤) ابن ماجه: ١/ ٣٥٨؛ نصب الراية: ٢/ ١٩٥؛ طرح التثريب: ٣/ ٤٢؛ الجامع الصغير: ٥/ ٢١٦.

وهذا نص في محل النزاع، إلا أن الاحتجاج به يحتاج إلى إثبات صلاحيته لذلك، وأنا أبينه لك فيما يلي:

هذا الحديث كما ذكرت لك روي عن ابن عباس وابن مسعود وعلي رضي الله عنهم.

أما الإسناد إلى ابن عباس فهو إسناد ضعيف ساقط؛ لأن فيه أربعة رواة بين مدلس وضعيف ومتهم بالوضع. وقد تمسك ابن القيم بهذا الإسناد وأشبعه طعناً وتجريحاً، على أن النووي قد سبقه إلى ذلك، كما اقتصر السيوطي عليه في الجامع الصغير، وبناء على ذلك حكم بضعف الحديث[١].

وعلى أية حال فما دام في الإسناد راوٍ قد اتهم بوضع الحديث فاطرحه واعتبره كأنه غير موجود، ولننظر في الأسانيد الأخرى.

وأما الإسناد إلى ابن مسعود فقد أخرجه الطبراني في الأوسط من طريق عتاب بن بشير، عن خصيف، عن أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن أبيه[٢].

أما عتاب: فقد قال فيه أحمد وابن عدي: لا بأس به، وضعفه ابن معين مرة ووثقه أخرى، وضعفه آخرون، وقال فيه الحافظ ابن حجر: صدوق يخطئ، وقد جاء في نصب الراية باسم: غياث، وهو عتاب كما ذكرت لك، فإنه هو الذي يروي عن خصيف[٣].

وأما خصيف: فقد وثقه ابن معين وأبو زرعة، وضعفه آخرون[٤]. وأما أبو عبيدة: فهو تابعي ثقة، لكن اختلف في سماعه من أبيه، والراجح أنه لم يسمع منه[٥].

---

(١) زاد المعاد: ١/ ١٢١؛ طرح التثريب: ٣/ ٤١؛ الجامع الصغير: ٥/ ٢١٦.

(٢) نصب الراية: ٢/ ٣٠٦.

(٣) الميزان: ٣/ ٢٧؛ تقريب التهذيب: ٢/ ٣.

(٤) ميزان الاعتدال: ١/ ٦٥٣.

(٥) التقريب: ٢/ ٤٤٨.

إذن فإسناد الحديث فيه انقطاع على الراجح، كما أن بعض رجاله قد اختلف فيهم، لكن كما ترى ليس فيهم من هو مجمع على تركه.

وعليه: فإن هذا الإسناد لا يطرح، وإنما نحتفظ به لننظر هل هناك ما يقويه؟ هذا يتوقف على ما سيسفر عنه البحث في الأسانيد إلى علي كرم الله وجهه، لكن قبل الكلام عن هذه الأسانيد لا بد من النظر في القرائن الخارجية؛ فقد ذكرت لك فيما سبق: أنها تعتبر من الجوابر عند بعض المحققين من المحدثين، والإسناد إلى ابن مسعود له قرائن تقويه، فإن الحافظ ابن حجر بعد أن تكلم في حديث ابن مسعود هذا قال:

وصح عن ابن مسعود من فعله، رواه عبد الرزاق[١].

أقول: والذي في مصنف عبد الرزاق:

عن معمر، عن قتادة، عن ابن مسعود: «أنه كان يصلي قبل الجمعة أربعاً، وبعدها أربعاً».

ومثله في الطبراني عن أبي إسحاق عن ابن مسعود.

وقد روى هذا الأثر أيضاً الترمذي وابن أبي شيبة[٢].

وروى عبد الرزاق عن الثوري، عن عطاء بن السائب، عن أبي عبد الرحمن السلمي قال: «كان عبد الله يأمرنا أن نصلي قبل الجمعة أربعاً، وبعدها أربعاً».

وروى هذا الأثر الطبراني من طريق عبد الرزاق وغيره[٣].

وهو أثر في غاية الصحة، وربما ظن البعض أنه أثر ضعيف؛ لأن في إسناده عطاء بن السائب، وهو وإن كان ثقة إلا أنه اختلط، فإن ظن أحد

---

(١) التلخيص الحبير: ٢/ ٧٤.

(٢) مصنف عبد الرزاق: ٣/ ٢٤٧؛ مصنف ابن أبي شيبة: ٢/ ١٣١؛ الترمذي: ٢/ ٤٠١؛ معجم الطبراني الكبير: ٩/ ٣٦٠

(٣) انظر: عبد الرزاق والطبراني: الصفحات السابقة؛ نصب الراية: ٢/ ٢٠٧.

ذلك فهذا الظن ليس بصواب، لأن هذا من رواية الثوري، وهو قد سمع من عطاء قبل اختلاطه، لا خلاف في ذلك بين المحدثين[١].

وعليه: فهذا ابن مسعود قد صح عنه فعل أربع ركعات قبل الجمعة، وصح عنه الأمر بذلك، فإذا كان فعل الصحابي وفتياه بموجب الحديث المرفوع المروي عنه تعتبر قرينة تجبر ضعف الإسناد، فإن هذه الآثار الصحيحة عن ابن مسعود تعتبر جابرة لضعف إسناد الحديث المروي عنه.

أما إسناد الحديث إلى علي كرم الله وجهه فقد عثرت له على طريقين:

أحدهما: عند الطبراني في الأوسط من طريق محمد بن عبد الرحمن التيمي قال: حدثنا حصين بن عبد الرحمن السلمي، عن عاصم بن ضمرة، عن علي[٢].

وقد ذكر الحافظ ابن حجر هذا الإسناد، وقال: فيه محمد بن عبد الرحمن السهمي، وهو ضعيف عند البخاري وغيره، وقال الأثرم: إنه حديث واه، هكذا ذكر في الفتح[٣].

بينما ترجم له في التقريب، فقال: محمد بن عبد الرحمن التيمي المكي، أبو غرازة الجدعاني، وقيل: إن أبا غرازة غير الجدعاني، فأبو غرازة لين الحديث، والجدعاني متروك.

وهكذا ذكر الذهبي الاختلاف فيه، وذكر أيضاً: أن أحمد وأبا زرعة قالا فيه: لا بأس به، وقال أبو حاتم: شيخ[٤]. فالرجل إذن قد وثقه أكثر من واحد.

أما الذي تركه البخاري والنسائي فهو الجدعاني[٥].

---

(١) انظر: الكواكب النيرات، ص ٣٢٢.

(٢) نصب الراية: ٢/ ٢٠٤.

(٣) فتح الباري: ٢/ ٣٥٥.

(٤) تقريب التهذيب: ٢/ ١٨٢؛ ميزان الاعتدال: ٢/ ٢٢٢.

(٥) كتاب الضعفاء والمتروكين، ص ٩٢.

وقد مر بك الاختلاف فيه: هل هو الرجل الذي نتكلم فيه أو غيره؟ ثم إن الذهبي قد حمله عبء حديث باطل ذكره في الميزان، مع أن في إسناد الحديث نفسه راوٍ اسمه: سليمان بن مرقاع الجندعي، وهو منكر الحديث، ولم أر أحداً وثقه، فلماذا لا تكون البلية من هذا إذن؟.

لذلك كان الحافظ ابن حجر دقيقاً حينما وصفه بأنه لين الحديث، وبهذا يتبين: أن هذا الإسناد على ما فيه من ضعف لا يعتبر ساقطاً بالمرة، لذلك فلنحتفظ به أيضاً.

ثانيهما: أما الإسناد الثاني لحديث علي، فهو إسناد أبي الحسن الخلعي، وهذا قال فيه الزين العراقي:

رواه أبو الحسن الخلعي في فوائده بإسناد جيد من طريق أبي إسحاق، عن عاصم بن ضمرة، عن علي رضي الله عنه، عن النبي ﷺ[1].

وقد اعتمد كلام الزين العراقي في هذا الحديث كثير من المحققين؛ منهم: شارح المشكاة، والمناوي في شرحه على الجامع الصغير، وبه رد على السيوطي تضعيفه للحديث، وغاب عليه التمسك برواية الحديث عن ابن عباس واقتصاره عليها مع وروده من طريق مقبول عن علي[2].

فتلخص لنا من ذلك: أن الحديث له أربعة أسانيد:

أحدها: إلى ابن عباس وهو ساقط لا تقوم به حجة فتركناه.

والثاني: إلى ابن مسعود، وهو ضعيف يمكن جبره، وقد اعتضد أيضاً بقرينة خارجية كما ذكرت.

والثالث، والرابع: إلى علي، الثالث ضعيف يمكن جبره، والرابع جيد.

---

(١) طرح التثريب: ٣/ ٤٢.

(٢) مرقاة المفاتيح: ٢/ ١١٣؛ فيض القدير: ٥/ ٢١٦.

وبانضمام هذه الأسانيد الثلاثة إلى بعضها يتقوى الحديث، وهو معها لا ينزل عن مرتبة الحسن، فيصح الاحتجاج به.

٣ ـ حديث آخر عن أبي هريرة: «أن النبي ﷺ كان يصلي قبل الجمعة ركعتين، وبعدها ركعتين» رواه الطبراني في معجمه الأوسط، وقد ذكره الحافظ ابن حجر في التلخيص وسكت عنه[١].

ورواه البزار عن أبي هريرة بلفظ:

«كان يصلي قبل الجمعة ركعتين وبعدها أربعاً».

ذكره الحافظ في الفتح، وفي إسناده ضعف[٢].

وهذا يعضد حديث علي، وابن مسعود السابق من حيث دلالته على ثبوت سنة للجمعة قبلها، وإن اختلفا في العدد.

٤ ـ وردت في السنة قبل الجمعة آثار عن الصحابة والتابعين، **منها**: كان سبق ذكره عن ابن مسعود: أنه كان يصلي قبل الجمعة أربعاً، وأنه كان يأمر بذلك.

ومنها: ما روي عن صفية أم المؤمنين: «أنها صلت أربع ركعات قبل خروج الإمام للجمعة، ثم صلت الجمعة مع الإمام ركعتين» رواه ابن سعد على ما ذكره الزيلعي، وابن حجر[٣].

ومنها: ما ذكره ابن قدامة قال:

روى عمرو بن سعيد بن العاص عن أبيه قال: «كنت أبقي أصحاب رسول الله ﷺ، فإذا زالت الشمس قاموا فصلوا أربعاً»[٤].

أبقي: على وزن أرمي، أي: أنتظر.

---

(١) التلخيص: ٢/ ٧٤.

(٢) فتح الباري: ٢/ ٣٥٥.

(٣) المصدر السابق؛ نصب الراية: ٢/ ٢٠٧.

(٤) المغني: ٢/ ٢٢.

ومنها: ما ذكره ابن قدامة أيضاً قال:

قال أبو بكر: كنا نكون مع حبيب بن أبي ثابت في الجمعة، فيقول: أزالت الشمس بعد؟ ويلتفت وينظر، فإذا زالت الشمس صلى الأربع التي قبل الجمعة[١]. وحبيب من ثقات التابعين وأعلامهم حديثاً وفقهاً.

ومنها: ما رواه ابن أبي شيبة بإسناده عن إبراهيم النخعي قال: «كانوا يصلون قبلها أربعاً»[٢].

والنخعي من أجلِّ فقهاء التابعين، أخذ عن الصحابة وكبار التابعين وهو أجلُّ من أخذ عن أصحاب ابن مسعود، وهو هنا لا ينقل عن واحد، وإنما ينقل نقلاً عامّاً، فحسبك بهذا.

وبعد هذا العرض للآراء والأدلة ومناقشتها يبدو لي رجحان المذهب القائل: بأن للجمعة سنة راتبة قبلها، وهي ركعتان على الأقل، والأكمل أن تكون أربعاً.

وقد أطلت البحث في هذه المسألة، لأن النزاع قد طال حولها، فأرجو أن أكون قد وفقت إلى بيان وجه الصواب فيها.

والله أعلم.

❑❑❑

(١) المغني: ٢/ ٢٢.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة: ٢/ ١٣١.

المبحث الثالث
صلاة المسافر

السفر من الأمور التي تتغير به كثير من الأحكام، ومن هذه الأحكام بعض أحكام الصلاة، وسأتكلم في هذا المبحث عن شرائط السفر الذي تصلى فيه صلاة المسافر، وعن أهم أحكام هذه الصلاة، وعما ينقضي به حكم السفر، وسأفرد لكل موضوع من هذه المواضيع الثلاثة مطلباً مستقلاً، لذلك فإن هذا البحث سيتضمن مطالب ثلاثة:

* * *

المطلب الأول
شرائط السفر الذي تصلى فيه صلاة المسافر

ذكر الفقهاء لهذا السفر شرائط خمسة تتعلق بما يلي:

١ ـ نوع السفر.

٢ ـ مسافته.

٣ ـ نية قطع هذه المسافة.

٤ ـ عدم غلبة حال السفر.

٥ ـ مجاوزة عمران البلد.

وسأتكلم عن هذه الشرائط تباعاً:

الشرط الأول
نوع السفر

من المعلوم أن السفر أنواع ثلاثة: سفر طاعة، وسفر مباح، وسفر معصية.

وسفر الطاعة ينقسم إلى قسمين: السفر الواجب، والسفر المندوب.

ففي أي نوع من هذه تصلى صلاة المسافر؟.

اختلف الفقهاء هنا على خمسة مذاهب:

المذهب الأول: يشترط أن يكون السفر سفر جهاد أو حج، أما في غيرهما فتصلى الصلاة تامة في أوقاتها. وهذا مروي عن ابن مسعود.

المذهب الثاني: يشترط أن يكون السفر واجباً لا فرق في ذلك بين سفر الجهاد والحج وغيرهما. وهذا رواية أخرى عن ابن مسعود.

المذهب الثالث: يشترط أن يكون سفر طاعة، لا فرق بين أن يكون واجباً كسفر الحج، أو مندوباً كالسفر لصلة الرحم ونحوه، وهذا مروي عن عطاء بن أبي رباح.

المذهب الرابع: يشترط في السفر أن لا يكون سفر معصية، ثم بعد ذلك لا فرق بين أن يكون سفر طاعة أو سفراً مباحاً. وهو مذهب الجمهور، وبه قال مالك، والشافعي، وأحمد، والإمامية، وبعض الزيدية.

لكن منع الإمامية وأحمد في رواية القصر في سفر النزهة، وكرهه مالك.

المذهب الخامس: لم يشترط هذا المذهب نوعاً معيناً من أنواع السفر فيجوز عنده القصر وغيره من الرخص في جميع أنواع السفر بما في ذلك سفر المعصية. وإليه ذهب أبو حنيفة، والظاهرية، وأكثر الزيدية، والمزني من أصحاب الشافعي[1].

---

(١) فتح القدير: ١/ ٤٠٦؛ حاشية العدوي: ١/ ٣٣١؛ شرح الدردير: ١/ ٣٥٨؛ المجموع: ٤/

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ أدلة أصحاب المذاهب الثلاثة الأولى:

لا أعلم لأصحاب المذاهب الثلاثة الأولى دليلاً إلا أن يكون قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٠١].

فهذه الآية اشترطت للقصر سفر الجهاد، ويلحق بسفر الجهاد سفر الحج عند أصحاب المذهب الأول، لما صح عن عائشة أم المؤمنين قالت:

قلت: يا رسول الله! على النساء جهاد؟ قال: «**نعم، عليهن جهاد لا قتال فيه: الحج والعمرة**» رواه ابن ماجه بإسناد صحيح[1].

وألحق به أصحاب المذهب الثاني كل سفر واجب لأن هذه الأسفار واجبة. وألحق به أصحاب المذهب الثالث كل سفر طاعة، لأن الأسفار المذكورة أسفار طاعة.

وأجيب عن هذا: بأن الشرط المذكور في الآية قد عفى عنه الشارع، فقد سأل عمر رسول الله ﷺ عن حكم القصر الوارد في هذه الآية مع أنهم قد أمنوا، فقال له ﷺ: «**صدقة تصدَّق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته**» رواه مسلم[2].

ثانياً ـ احتج أبو حنيفة ومن معه بإطلاق النصوص، منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: ١٠١]. فلم تفرق الآية بين سفر وآخر.

= ٢٣٧؛ المغني: ٢/١٠١؛ المحلى: ٥/٢٢؛ البحر الزخار: ٣/٤٣؛ مفتاح الكرامة: ٢/٥٧٧.

(١) ابن ماجه: ٢/٩٦٨.

(٢) مسلم هامش النووي: ٥/١٩٦.

٢ ـ وما صح عن عائشة قالت: «فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين في الحضر والسفر؛ فأقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر» متفق عليه(١).

٣ ـ وما صح عن ابن عباس قال: «إن الله فرض الصلاة على لسان نبيكم ﷺ: على المسافر ركعتين، وعلى المقيم أربعاً...» الحديث، رواه مسلم والنسائي(٢).

فهذه الأحاديث تدل على أن صلاة الرباعية ركعتين هو فرض الصلاة في السفر من غير فرق بين سفر وآخر.

ثالثاً ـ واحتج الجمهور:

بأن الله تعالى إنما خفف عن المسافر رخصة له ليدفع عنه المشقة، والرخص لا تناط بالمعاصي، يدل على ذلك: أن الله تعالى حرم تناول أشياء، ثم رخص بها عند الضرورة، والشرط في المرخص له أن لا يكون موصوفاً بالبغي والعدوان، ولا مائلاً إلى المعصية متعمداً لها، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]. وقال: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]. وعليه فإن من أنشأ سفر معصية فهو متعدٍّ متعمد للإثم فلا يرخص له بشيء من الرخص.

ثم إن الرخص في السفر إنما شرعت لإعانة المسافر على تحمل مشاق السفر، وفي جواز الرخص في سفر المعصية إعانة له على معصية الله تعالى، وهذا لا يجوز، قال تعالى:

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٣].

---

(١) البخاري هامش الفتح: ١/ ٣١٧؛ مسلم هامش النووي: ٥/ ١٩٤.

(٢) مسلم: ٥/ ١٩٧؛ النسائي: ٣/ ١١٩.

أما القول: بأن القصر فرض المسافر.

فالجواب عليه: أن القصر رخصة وليس بفرض، وسيأتي الاستدلال على ذلك.

وعلى ذلك فإطلاق السفر في الأدلة التي استدل بها أبو حنيفة ومن معه مقيد بهذه الأدلة، فيخرج منها سفر المعصية فلا يرخص فيه بشيء من الرخص ويبقى باقي أنواع السفر محلاً للرخصة، سواء منها سفر الطاعة أو السفر المباح، ويعضد ذلك: ما رواه سعيد بن منصور بإسناده عن إبراهيم النخعي قال:

أتى النبيَّ ﷺ رجلٌ فقال: يا رسول الله! إني أريد البحرين في تجارة، فكيف تأمرني بالصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ: «**صلِّ ركعتين**» وإسناده جيد، إلا أنه مرسل، فإن النخعي تابعي[(١)].

مما سبق **يبدو لي** رجحان ما ذهب إليه الجمهور.

بقي أن نعرف: أن هذا الذي قلناه إنما هو فيمن ينشئ السفر من أجل المعصية وهو المسمى: العاصي بسفره، أما الذي ينشئ سفر طاعة أو سفراً مباحاً وتعرض له المعصية في سفره عروضاً وهو المسمى: العاصي في سفره، فهذا لا يدخل في الحكم المذكور، وإنما يتمتع بجميع رخص السفر من قصر وغيره.

الشرط الثاني

المسافة

المسافة التي يشترط أن لا يقل السفر عنها لكي يتمكن المكلف من أن يصلي صلاة المسافر، حصل فيها خلاف بين الفقهاء على خمسة مذاهب:

---

(١) المغني: ٢/ ١٠٠.

المذهب الأول: قال أبو حنيفة وأصحابه وبعض الزيدية: هي مسافة ثلاثة أيام فصاعداً بسير الإبل والأقدام، على نحو ما تسير القوافل، فلم يميلوا إلى التحديد بالأميال ونحوها.

لكن المعتاد على ما ذكره غيرهم من الفقهاء: أن القوافل تسير مسافة أربعة وعشرين ميلاً في اليوم، فتكون مسيرة ثلاثة أيام اثنان وسبعون ميلاً، أي حوالي مئة وعشرين كيلومتراً.

المذهب الثاني: قال مالك والشافعي وأحمد: هي مسافة مرحلتين فصاعداً، وقدروا ذلك بثمانية وأربعين ميلاً، أي حوالي ثمانين كيلومتراً، إلا أن مالكاً قال: يسن القصر لأهل مكة ونحوهم؛ كأهل منى والمزدلفة في حال خروجهم إلى عرفة لأداء النسك، وكذلك في حال عودتهم في الطريق إلى محل إقامتهم إذا بقي عليهم شيء من المناسك في غيرها، فإن لم يبق عليهم شيء أتموا في طريق العودة.

المذهب الثالث: قال الإمامية: مسيرة يوم فصاعداً، وقدّروه بثمانية فراسخ، والفرسخ: ثلاثة أميال.

المذهب الرابع: قال بعض الزيدية: مسافة بريد فصاعداً، والبريد: أربعة فراسخ.

المذهب الخامس: قالت الظاهرية: يجوز القصر في سفر مسافته ميل فصاعداً[(١)].

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ احتج لقول أبي حنيفة بما صح: أنه ﷺ قال:

«**لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم**» متفق عليه.

---

(١) البحر الرائق: ٢/ ١٣٩؛ شرح الدردير: ٦/ ٣٥٨؛ المجموع: ٤/ ٢١٥؛ المغني: ٢/ ٩١؛ المحلى: ٥/ ٩؛ البحر الزخار: ٣/ ٤٢؛ الروض النضير: ٢/ ٢٥٤؛ سبل السلام: ٢/ ٣٩؛ مفتاح الكرامة: ٢/ ٥٠٢.

وجه الدلالة: أن رسول الله ﷺ سمى مسيرة ثلاثة أيام سفراً، ومنع المرأة من السفر إلا مع المحرم، مما يدل على أن هذا هو السفر الذي تتعلق به الأحكام.

وأجيب عن هذا: بأن الرسول ﷺ قد بين: أن سفراً مثل هذا لا يجوز للمرأة أن تسافرهُ، بدون محرم، وليس في الحديث ما يدل على أن السفر لا يطلق إلا على هذه المسافة؛ يدل على ذلك:

أن الرسول ﷺ قال ذلك أيضاً في مسيرة يومين، وفي مسيرة يوم وليلة، وكل ذلك في الصحيحين، وفي مسير يوم، وهو في صحيح مسلم، وفي مسيرة بريد وهو عند أبي داود بإسناد صحيح، والبريد مسير نصف يوم، بل قد ورد في الصحيحين الإطلاق؛ من غير تحديد بمسيرة ثلاثة أيام أو أقل أو أكثر؛ فعن ابن عباس قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول:

«لا يخلون رجل بامرأة، ولا تسافر امرأة إلا ومعها ذو محرم»[(١)].

فكأن الرسول ﷺ سئل عن سفر المرأة ثلاثاً بدون محرم فقال: لا، وسئل عن سفرها يوماً وليلة، وعن سفرها يوماً، ونصف يوم، وعن مطلق السفر، فقال في جميع ذلك: لا.

فدل ذلك على أنه ﷺ لم يقصد تحديد ما يقع عليه اسم السفر، بل أطلق اسم السفر على ذلك كله.

ثانياً ـ واحتج مالك ومن معه بما روي عن ابن عباس: أنه ﷺ قال: **«يا أهل مكة لا تقصروا الصلاة في أدنى من أربعة برد: من مكة إلى عسفان»** رواه الدارقطني والبيهقي.

وعسفان: قرية قرب مكة على مسافة أربعة برد منها.

---

(١) انظر الأحاديث في: البخاري هامش الفتح: ٢/٤٦٨؛ ومسلم هامش النووي: ٩/١٠٢ ـ ١٠٩.

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ منع من القصر فيما دون أربعة برد، وهي تساوي ثمانية وأربعين ميلاً، فدل ذلك على أن هذا هو أقل مسافة تتغير بها الأحكام.

وأجيب: بأن هذا الحديث لا يصح الاحتجاج به، لأن في إسناده عبد الوهاب بن مجاهد، وهو متروك الحديث[١].

نعم صح التحديد بذلك عن ابن عمر وابن عباس موقوفاً عليهما[٢].

ثالثاً ـ احتج الإمامية بأن التحديد بما قالوه مروي عن أهل البيت.

رابعاً: **واحتج** من قال بالبريد **من الزيدية** بحديث أبي هريرة: أنه ﷺ قال: «**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر بريداً إلا مع ذي محرم**» رواه أبو داود، وقد سبقت الإشارة إليه قريباً.

قالوا: إن هذا هو أقل مسافة وردت في هذا الحديث على اختلاف رواياته، فتعتبر هي أقل مسافة تتغير بها الأحكام.

والجواب عليه يفهم من الجواب على استدلال أبي حنيفة، وقد سبق.

خامساً ـ أما الظاهرية؛ فقد احتجوا بعموم الأدلة الدالة على مشروعية القصر للمسافر من غير تحديد بمسافة، وإنما حددوا المسافة من ميل فصاعداً، لأن الميل أقل مسافة يقع اسم السفر عليها، فقد روي عن ابن عمر: أنه قال: «لو خرجت ميلاً لقصرت الصلاة»[٣].

ولم يرد في الشرع ولا عن العرب إيقاع اسم السفر على أقل من ذلك.

هذا مجمل استدلال المذاهب المذكورة.

---

(١) انظر: الدارقطني مع التعليق المغني: ١/١٤٨؛ السنن الكبرى: ٣/١٣٧؛ التخليص الحبير: ٢/٤٦.

(٢) البخاري هامش الفتح: ٢/٣٧٣؛ التلخيص: ٢/٤٦.

(٣) المحلى: ٥/٢٠.

والذي يبدو لي: أن تحديد أقل مسافة للسفر الذي تتغير به الأحكام تحتاج إلى بحث، وذلك لأن التحديد لا يكون إلا بنص من الشارع أو إجماع، وإلا فالمرجع في ذلك العرف، ولم يذكر أحد من أصحاب المذاهب السابقة نصّاً عن الشارع يجب المصير إليه فيما حددوه: كما إن الإجماع غير موجود في هذه المسألة، ثم إني أشك كثيراً في اعتبار مسيرة الميل الواحد سفراً في العرف، فلم يبق إلا أن ننظر إلى أقل مسافة وردت في مسألة القصر عن الرسول ﷺ من طريق صحيح. وقد ورد في ذلك الحديث الصحيح الذي رواه مسلم من طرق شعبة عن يحيى بن يزيد الهنائي قال: سألت أنس بن مالك عن قصر الصلاة فقال:

«كان رسول الله ﷺ إذا خرج مسيرة ثلاثة أميال، أو ثلاثة فراسخ ـ الشك من شعبة ـ صلى ركعتين»[١].

قال الحافظ ابن حجر: هو أصح حديث ورد في بيان ذلك ـ يعني تحديد المسافة ـ وأصرحه.

وقد ردّ القرطبي الاستدلال بهذا الحديث: بأنه مشكوك فيه، فلا ندري ما هي المسافة المطلوبة: أهي ثلاثة أميال، أم ثلاثة فراسخ؟[٢].

ورده الحافظ: بأنه إذا كان المقصود بأنه لا يحتج به في تحديد الثلاثة أميال فمسلّم، ولكن لا يمتنع أن يحتج به في التحديد بثلاثة فراسخ، لأن الثلاثة أميال مندرجة فيها، فيؤخذ بالأكثر احتياطاً[٣].

وما قاله الحافظ صحيح، لأن الفرسخ الواحد ثلاثة أميال، وبذلك تكون الثلاثة أميال مندرجة تحت الثلاثة فراسخ.

---

(١) مسلم هامش النووي: ٥/ ٢٠٠.

(٢) القرطبي: ٥/ ٣٥٥.

(٣) فتح الباري: ٢/ ٤٦٨.

وأنبه هنا إلى أمر ذكره الشوكاني في نيل الأوطار لئلا يلتبس الأمر على قارئه وهو: أن الحافظ قد ذكر في التلخيص: أن سعيد بن منصور قد روى بإسناده عن أبي سعيد الخدري قال: «كان رسول الله ﷺ إذا سافر فرسخاً يقصر الصلاة»[١].

قال الشوكاني: أورده الحافظ في التلخيص ولم يتكلم عليه، فإن صح كان الفرسخ هو المتيقن، ولا يقصر فيما دونه إلا إذا كان يسمى سفراً لغة أو شرعاً[٢].

وقد تتبعت أنا إسناد هذا الحديث فوجدته لا تقوم به حجة، فقد ذكر ابن قدامة إسناد سعيد بن منصور[٣]، وفيه أبو هارون العبدي: عمارة بن جوين، وقد ضعفه أحمد وابن معين وغيرهم، وقال النسائي: متروك الحديث، وقال ابن حبان: يروي عن أبي سعيد ما ليس من حديثه، بل رماه حماد بن زيد بالكذب[٤].

وقد أخرج الحافظ هذا الحديث في المسانيد العالية من حديث ابن منيع، ومسدد، وعبد بن حميد، وابن أبي شيبة، ومدار حديثهم على أبي هارون المذكور[٥].

ثم اعترض القرطبي والنووي أيضاً على الاستدلال بحديث أنس: بأنه محمول على إرادة أنه ﷺ كان يبدأ القصر من هذه المسافة في السفر الطويل، لا أنه كان يقصر بسفر مسافته هذه[٦].

وردَّ الحافظ ابن حجر ذلك بقوله: لا يخفى بعد ذلك الحمل، مع أن البيهقي ذكر في روايته من هذا الوجه: أن يحيى بن يزيد ـ راوي الحديث

(١) التلخيص الحبير: ٢/ ٤٧
(٢) نيل الأوطار: ٣/ ٢٣٥.
(٣) المغني: ٢/ ٩٤.
(٤) الميزان: ٣/ ١٧٣.
(٥) المطالب العالية: ١/ ١٨٠.
(٦) القرطبي: ٥/ ٣٥٥؛ شرح مسلم: ٥/ ٢٠٠.

عن أنس ـ قال: سألت أنساً عن قصر الصلاة وكنت أخرج إلى الكوفة ـ يعني: من البصرة ـ فأصلي ركعتين ركعتين حتى أرجع، فقال أنس: . . . وذكر الحديث السابق.

قال الحافظ: فظهر بذلك أنه سأله عن جواز القصر في السفر، لا عن الموضع الذي يبدأ القصر منه[١].

وأقول أيضاً: إنهم إذا حملوا الحديث على ذلك، فإنه يلزمهم في هذه الحالة الأخذ بموجبه، فلا يجيزوا القصر للمسافر إلا إذا جاوز مسافة ثلاثة فراسخ، وهم لا يقولون بذلك، لأن مذهبهم هو جواز القصر للمسافر إذا جاوز عمران البلد الذي يقيم فيه.

ومن راجع ما ذكره النووي في شرح مسلم عرف صواب ما قاله الحافظ ابن حجر: أن المحمل الذي حملوا عليه الحديث بعيد.

لذلك **فالراجح فيما يبدو لي** من الدليل: أن السفر الذي تتغير به الأحكام من قصر الصلاة أو فطر المسافر وما شابه ذلك هو السفر الذي تكون مسافته ثلاثة فراسخ فصاعداً، وهي تعادل حوالي ستة عشر كيلومتراً، أما ما كان أقل من ذلك فإنه لا يصير سفراً تتغير به الأحكام، هذا من حيث الدليل، ومن احتاط فلم يترخص إلا في سفر تبلغ مسافته أعلى مسافة حددها الفقهاء فصاعداً، فقد أحسن.

الشرط الثالث
نية قطع مسافة السفر

اشترط الفقهاء لجواز القصر في السفر: أن ينوي المسافر قطع مسافة السفر بدون أن تتخللها إقامة، وأن يربط سيره بقصد معلوم. أما الهائم في سفره، الذي ليس له وجهة يقصدها فهذا لا يقصر الصلاة. نص على ذلك الأئمة الأربعة والزيدية والإمامية.

---

(١) فتح الباري: ٢/ ٤٦٨.

ومثل الهائم البدوي الذي يخرج طالباً للعشب، على أنه متى وجده أقام.

إلا أن مالكاً قال: إذا قطع هؤلاء المسافة التي تقصر بمثلها الصلاة قصروا.

وما تقدم يقتضي أن يكون المسافر مستقلاً بالنية، أما التابع لغيره: كالزوجة لزوجها، والجنود مع القائد، والخادم مع المخدوم، فهؤلاء إن كانوا لا يعرفون القصد الذي هم متجهون إليه فإنهم لا يستقلون بالنية، وإنما هم تابعون سفراً وإقامة لمن يتبعونه، كذا قال أبو حنيفة.

وقال الشافعي: إذا علموا المقصد وكان على مسافة يقصر بمثلها الصلاة ترخصوا، وإن كانوا لا يعلمون المقصد لا يقصرون إلا بعد قطعهم مسافة يمكن قصر الصلاة بمثلها، فإن قطعوها ترخصوا بالقصر وغيره بعد ذلك. وهذا القول واضح الرجحان.

الشرط الرابع

عدم غلبة حال السفر على المسافر

اشترط الإمامية في المسافر: أن لا يكون سفره أكثر من حضره، أما من كان كذلك كالمسافر الذي عمله السفر مثل السائق والملاح، والتاجر الذي يطلب الأسواق، فهؤلاء إن لم يفصل بين سفر وآخر إقامة عشرة أيام فصاعداً لا يقصرون، أما إذا فصلوا بين سفر وآخر المدة المذكورة قصروا.

ولم يشترط ذلك مالك والشافعي والجمهور.

وفصل أحمد فقال: «إذا كان مع الملاح أهله في السفينة، بحيث تعتبر هذه السفينة موضع إقامتهم، وليس لهم بيت غيرها، فهذا لا يقصر، أما إذا لم يكن أهله معه فهذا يقصر، أما الأجير في نقل البضائع بغير السفن: كأصحاب الجمال ونحوهم، فهؤلاء يقصرون ولو كان أهلهم معهم[1]».

---

(١) انظر ما جاء في هذين الشرطين في: فتح القدير: ١/ ٤٠٦؛ شرح الدردير: ١/ ٣٦١؛ حاشية

وهذا التفصيل وجيه: وذلك لأن من كان أهله معه في السفينة وهي مسكنه، فيها كل مستلزمات معيشته، فهذا حكمه حكم المقيم، لأن السفينة صالحة للسكن فيها وهي منزله، فسواء سارت أو وقفت فهو في بيته.

أما ما سوى السفينة من وسائط النقل فهي غير صالحة للسكن الدائم، لذلك فالعامل فيها مسافر تلحقه مشقة السفر، فيدخل في عموم النصوص التي أثبتت الترخيص للمسافر. من هذا يبدو لي رجحان مذهب أحمد.

الشرط الخامس
مجاوزة عمران البلد

متى يبدأ المسافر يصلي صلاة السفر؟.

هنا حصل خلاف بين الفقهاء على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: جمهور الفقهاء على أن المسافر يجوز له أن يبدأ القصر من حين مجاوزته البلد الذي يقيم فيه، ولا يجوز له القصر قبل ذلك. وزاد بعض الجمهور ما يأتي:

ففي رواية مرجوحة عن مالك: أن المسافر لا يقصر حتى يتجاوز قريته بثلاثة أميال.

وبنحو هذا قال أكثر الإمامية، لأنهم اشترطوا لجواز القصر للمسافر أن تخفى عليه جدران البلد ولا يسمع الأذان الصادر منه.

وقال الزيدية: باشتراط مجاوزة البلد بميل. هذا تفصيل مذهب الجمهور.

= العدوي مع شرح الرسالة: ١/ ٣٢٢؛ المجموع: ٤/ ٢١٣ و٢٢٠؛ المغني: ٢/ ٩٥ و١٠٤؛ البحر الزخار: ٣/ ٤٨؛ شرائع الإسلام: ١/ ١٣٣؛ مفتاح الكرامة: ٢/ ٥٦٨.

المذهب الثاني: روي عن بعض الفقهاء التابعين: أن المكلف متى نوى السفر جاز له القصر حتى ولو لم يزل في منزله. روي ذلك عن عطاء، والحارث بن أبي ربيعة، والأسود بن يزيد، وغير واحد من أصحاب ابن مسعود.

المذهب الثالث: عكس البعض الآخر فقال: لا يقصر المسافر في اليوم الأول من سفره حتى الليل، وممن قال بذلك مجاهد[١].

فتلخص لنا من ذلك ثلاثة مذاهب، مذهب الجمهور منها هو جواز القصر عند مجاوزة البلد، واحتاط قسم منها فاشترط مجاوزته بمسافة ذكرت لك تفصيلها، ولم يشترط هذا الشرط، وبالغ آخر فاشترط قطع مسيرة يوم قبل البدء بالقصر.

الأدلة ومناقشتها

سأقتصر على إيراد أدلة الجمهور، وأذكر خلال ذلك ما يمكن أن يرد من أدلة معارضة لما ذكره أصحاب المذاهب الأخرى، **فأقول**:

احتج الجمهور بأن القصر وغيره من الرخص إنما رخص الله تعالى بها للمسافر، ومن كان داخل بلده الذي يقيم فيه لا يسمى مسافراً، فقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء: ١٠١]. ومن كان داخل منزله أو بلده لم يضرب في الأرض بعد. ثم إننا لا نعلم أن رسول الله ﷺ قد قصر في شيء من أسفاره إلا بعد خروجه من المدينة. فهذا يرد على من قال بجواز القصر بمجرد نية السفر حتى ولو لم يخرج من بلده أو منزله.

---

(١) مجمع الأنهر: ١/ ١٦٠؛ حاشية العدوي على شرح الرسالة: ١/ ٣٢٢؛ المجموع: ٤/ ٢٣١؛ المغني: ٢/ ٥٦؛ القرطبي: ٥/ ٣٥٦؛ نيل الأوطار: ٣/ ٢٣٥؛ فتح الباري: ٣/ ٤٧٠؛ البحر الزخار: ٧/ ٤٤؛ مفتاح الكرامة: ٢/ ٥٤٥.

أما قول مجاهد فيرد عليه ما صح عن أنس قال: «صليت مع رسول الله ﷺ بالمدينة أربعاً، وبذي الحليفة ركعتين» متفق عليه[١]. وبين ذي الحليفة والمدينة ستة أميال.

وما صح عن علي كرم الله وجهه: «أنه خرج فقصر الصلاة وهو يرى البيوت، فلما رجع قيل له: هذه الكوفة، فقال: لا، حتى ندخلها»[٢]. وبهذا يتبين رجحان مذهب الجمهور.

* * *

المطلب الثاني
أهم الأحكام المتعلقة بصلاة المسافر

أهم الأحكام المتعلقة بهذه الصلاة حكمان: قصر الصلاة، وجمعها. وسأورد خلاف العلماء في كل واحد منهما، مع الإشارة إلى أهم الشروط المتعلقة به في فرع مستقل؛ لذلك فإن هذا المطلب سيتضمن فرعين:

الفرع الأول
قصر الصلاة

القصر: هو أن يصلي المكلف الصلاة الرباعية ركعتين. وبذلك يتبين: أن صلاتي الفجر والمغرب لا قصر فيهما، هذا لا خلاف فيه بين الفقهاء. ثم إن الفقهاء قد اتفقوا على مشروعية قصر الرباعية في السفر، لكنهم اختلفوا في وصف هذه المشروعية على مذهبين:

المذهب الأول: القصر رخصة، وعليه فإنه يجوز للمسافر القصر والإتمام إلا أن القصر أفضل. وبذلك قال أحمد، وهو المشهور من مذهب مالك، وأصحُّ قولي الشافعي، وبه قال بعض الزيدية.

---

(١) البخاري هامش الفتح: ٢/ ٤٧٠؛ مسلم هامش النووي: ٥/ ١٩٩.

(٢) البخاري مع فتح الباري: ٢/ ٤٦٩.

ويوجد قول مرجوح لكل من مالك والشافعي: أن الإتمام أفضل.

المذهب الثاني: القصر فرض، فلا يجوز للمسافر الإتمام. وإلى ذلك ذهب أبو حنيفة، والظاهرية، والإمامية، وبعض الزيدية، وهو قول لمالك. إلا أن الإمامية استثنوا المسجد الحرام، والمسجد النبوي، ومسجد الكوفة، والحائر ـ ويعنون به مشهد الحسين رضي الله عنه دون الرواق والصحن ـ فقالوا: هذه يجوز فيها القصر والإتمام، والإتمام أفضل.

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ أدلة أصحاب المذهب الأول[١]:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: ١٠١].

وجه الدلالة: أن هذه الآية تنفي الجناح، ونفي الجناح إنما يكون في الرخص لا في العزائم.

٢ ـ حديث عائشة رضي الله عنها: «أن النبي ﷺ كان يقصر في الصلاة ويتم، ويفطر ويصوم» رواه البيهقي، والدارقطني وصححه[٢].

لكن اعترض: بأن الحديث قد جاء بلفظ: (تتم وتصوم) بالمثناة الفوقية؛ أي: أنه ﷺ كان يفطر ويقصر، وهي تتم وتصوم، وعليه فالحديث لا حجة فيه لأن هذا من فعلها لا من فعل الرسول ﷺ[٣].

وأجيب: بأن هذا الاعتراض ليس بشيء؛ وذلك لأنه لو صح أن هذا من فعلها وليس من فعله ﷺ فهو لا يؤثر على صلاحية الحديث للاحتجاج به؛ لأن فعلها كان بإذن الرسول ﷺ، يدل عليه الحديث التالي عنها؛ قالت:

---

(١) البحر الرائق: ٢/ ١٤٠؛ شرح الدردير: ١/ ٣٥٨؛ المجموع: ٤/ ٢٢٣؛ المغني: ٢/ ١٠٧؛ القوانين الفقهية، ص ٨٤؛ البحر الزخار: ٣/ ٤١؛ مفتاح الكرامة: ٢/ ٤٩٠.

(٢) السنن الكبرى: ٣/ ١٤٢؛ الدارقطني: ١/ ٢٤٢.

(٣) نيل الأوطار: ٢/ ٢٣١.

(إنها اعتمرت مع رسول الله ﷺ من المدينة إلى مكة، حتى إذا قدمت مكة قالت: يا رسول الله! بأبي أنت وأمي قصرت وأتممت وأفطرت وصمتُ، فقال: «**أحسنت يا عائشة**» وما عاب عليّ) رواه النسائي والبيهقي والدارقطني وحسنه، وصححه عبد الحق[(١)].

فهذه أم المؤمنين تخبر الرسول ﷺ بأنها أتمت الصلاة في الوقت الذي أفطر فيه رسول الله ﷺ وقصر، فما عاب عليها فعلها، وقال لها: «**أحسنت**». فكان ذلك صريحاً في أن القصر رخصة.

واعترض على الاستدلال بهذا الحديث: بأن في إسناده العلاء بن زهير، وهو مجهول كما قال ابن حزم، وضعيف كما قال ابن حبان[(٢)].

وأجيب: بأن جهالة ابن حزم له لا تعني جهالته عند غيره، فقد رده عبد الحق وقال: بل هو ثقة مشهور، والحديث الذي رواه في القصر صحيح.

أما تضعيف ابن حبان له فمردود بأن يحيى بن معين قد وثقه، وابن حبان نفسه تناقض فذكره في الثقات، لذلك قال الذهبي: العبرة بتوثيق يحيى[(٣)].

واعترض أيضاً: بأن الحديث قد رواه عبد الرحمن بن الأسود عن عائشة، وهو مختلف في سماعه منها.

وأجيب: بأن البخاري وغيره قد أثبتوا سماعه منها، وقد حقق ذلك الحافظ ابن حجر في التلخيص[(٤)]. وعلى ذلك فالحديث إما صحيح أو حسن، فهو صالح للاحتجاج به، وهو نص في محل النزاع.

---

(١) السنن الكبرى والدارقطني: الصفحات السابقة؛ النسائي: ٣/ ١٢٢.

(٢) المحلى: ٤/ ٢٦٩.

(٣) تهذيب التهذيب: ٨/ ١٥٠.

(٤) التلخيص الحبير: ٢/ ٤٢.

ثانياً ـ أدلة القائلين بوجوب القصر:

١ ـ صح عن عائشة قالت: «فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين في الحضر والسفر، فأقرت صلاة السفر، وزيدت في الحضر» متفق عليه[١].

٢ ـ وعن ابن عباس قال: «إن الله فرض الصلاة على لسان نبيكم ﷺ على المسافر ركعتين، وعلى المقيم أربعاً» رواه مسلم والنسائي[٢].

٣ ـ وعن عمر قال: «صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان النبي ﷺ» رواه النسائي وابن ماجه[٣]. وما دام فرضه ركعتين فإنه لا يجوز له الزيادة عليهما.

وأجيب على هذا الاستدلال: بحمل حديثي عائشة وابن عباس على أن المراد منهما: أن الركعتين فرض المسافر إن أراد الاقتصار عليهما، وليس معناه: أنه لا يجوز له الزيادة عليهما.

أما حديث عمر فهو محمول على أن قوله: «تمام غير قصر» أي: تامة الأجر غير ناقصة. ويجب المصير إلى هذا التأويل لأمرين:

أحدهما: الجمع بين الأدلة.

والثاني: لأن إجراء هذه الأحاديث على ظاهرها يؤدي إلى القول بأن صلاة ركعتين تعتبر صلاة تامة غير مقصورة، وهذا مخالف لنص القرآن الكريم ولإجماع الأمة في تسميتها مقصورة، ومتى خالف خبر الواحد نص القرآن الكريم والإجماع وجب تأويله.

ثم إن حديث عائشة هو أقوى ما استدل به القائلون بوجوب القصر، وعائشة نفسها كانت تتم في السفر؛ فقد صح عن عروة: «أنها كانت تتم في

(١) البخاري: ١/ ٣١٧؛ مسلم: ٥/ ١٩٤.

(٢) مسلم: ٥/ ١٩٧؛ النسائي: ٣/ ١١٩.

(٣) المصدر السابق؛ ابن ماجه: ١/ ٣٣٨.

السفر، قال: فقلت لها: لو صليت، فقالت: يا بن أختي! إنه لا يشق عليّ»[١].

فهذا يعد بمثابة تفسير عائشة لما روته، ويكون معنى قولها: «فأقرت صلاة السفر» أي: أقرت على ما هي عليه ترخيصاً لا وجوباً.

فالراجح إذن مذهب من قال: إن القصر في السفر رخصة.

لكن الراجح أيضاً أن القصر أفضل، وذلك للخروج من الخلاف؛ ولأن القصر في السفر هو فعله ﷺ أو غالب فعله[٢].

إذا عرفنا هذا فإنا نجمل فيما يلي شرائط صحة القصر، وهي:

١ ـ أن ينوي المصلي القصر مع الإحرام للصلاة.

٢ ـ أن ينتهي من صلاته وهو مسافر.

٣ ـ أن لا يأتم القاصر بمن يتم الصلاة.

فإن اختلّ شرط من هذه الشروط وجب إتمام الصلاة.

وخالف الظاهرية والإمامية في الشرط الأخير فقالوا: إذا اقتدى المسافر بمن يتم الصلاة قصر أيضاً[٣].

وقد احتج ابن حزم بما رواه عبد الرزاق بإسناده عن زياد بن أبي عاصم قال: «سألت ابن عمر عن الصلاة في السفر؟ فقال: ركعتان، قلت: كيف ترى ونحن هنا بمنى؟ قال: ويحك! سمعت برسول الله وآمنت به؟! قلت: نعم، قال: فإنه كان يصلي ركعتين، فصلِّ ركعتين إن شئت أو دع».

قال ابن حزم: هذا بيان جلي بأمر ابن عمر المسافر أن يصلي خلف المقيم ركعتين فقط.

---

(١) فتح الباري: ٢/ ٤٧١.

(٢) سنن ابن ماجه: ١/ ٣٣٩.

(٣) المحلى: ٥/ ٣١؛ مفتاح الكرامة: ٢/ ٤٩٥؛ شرائع الإسلام: ١/ ١٣٥.

أقول: لا أدري أين أمر ابن عمر بالقصر خلف المقيم؟ فإن هذا الأثر ليس فيه إلا أن الحاج يقصر الصلاة حتى ولو وصل إلى مكة وأماكن أداء النسك، فهو يدل على أن القصر لا يكون في الطريق فقط. على أنه قد صح عن ابن عمر أنه كان: «إذا صلى مع الإمام صلّى أربعاً وإذا صلاها وحده صلى ركعتين» رواه مسلم(١).

واحتج ابن حزم أيضاً بالأحاديث التي تدل على أن فرض المسافر ركعتان، وقد سبق ذكرها.

وهذا لا دليل فيه أيضاً، فقد بينا أن القصر رخصة وليس بفرض، ولو سلمنا أنه فرض، فهو إنما يكون كذلك بشروطه، ومن شروطه أن لا يأتم المسافر بمن يتم الصلاة. فقد روى أحمد بإسناده عن موسى بن سلمة قال:

«كنا مع ابن عباس بمكة فقلت: إذا كنا معكم صلينا أربعاً، وإذا رجعنا إلى رحالنا صلينا ركعتين؟ قال: سنة أبي القاسم ﷺ».

وأصل الحديث في صحيح مسلم، ولفظه: «سألت ابن عباس: كيف أصلي إذا كنت بمكة إذا لم أصل مع الإمام؟ فقال: ركعتين، سنة أبي القاسم ﷺ».

ورواه النسائي بلفظ: «كيف أصلي بمكة إذا لم أصل بجماعة؟»(٢) فهذه الأحاديث صريحة في أن المسافر إنما يصلي ركعتين إذا لم يقتد بمن يتم الصلاة. أما إذا اقتدى بمتمٍّ أتمَّ. لذا **يبدو لي** رجحان مذهب الجمهور.

الفرع الثاني
الجمع بين الصلاتين

الجمع بين الصلاتين: هو: أن يجمع المسافر بين الظهر والعصر في وقت أيهما شاء، تقديماً أو تأخيراً، أي: بأن يقدم العصر فيصليها مع الظهر، أو يؤخر الظهر فيصليها مع العصر.

---

(١) مسلم هامش النووي: ٥/ ٢٠٣.

(٢) ترتيب مسند أحمد: ٥/ ١٠٢؛ مسلم: ٥/ ١٩٧؛ النسائي: ٣/ ١١٩.

وكذلك الأمر بالنسبة للمغرب والعشاء، يجمع بينهما تقديماً أو تأخيراً، أما صلاة الفجر فإنها تصلى في وقتها ولا تجمع مع غيرها، كما أنه لا يجمع معها غيرها.

وأيضاً: فإن الجمع لا يكون بين صلاة نهارية وأخرى ليلية، فلا يجوز جمع العصر مع المغرب، ولا المغرب مع العصر، وإنما الجمع يكون بين صلاتين نهاريتين أو صلاتين ليليتين.

إذا عرفنا هذا، فإن الفقهاء قد اختلفوا في حكم الجمع بين الصلاتين في السفر على مذاهب:

المذهب الأول: قال بعض الفقهاء: لا يجوز الجمع بين الصلاتين بسبب السفر، وإنما يجوز في موضعين فقط: يجمع الحاج بين الظهر والعصر تقديماً يوم عرفة مع الإمام، وبين المغرب والعشاء تأخيراً في مزدلفة، وهذا بسبب النسك لا بسبب السفر، وبهذا قال أبو حنيفة.

المذهب الثاني: قال مالك والشافعي وأحمد في أصح الروايتين عنه، والهادوية من الزيدية: يجوز الجمع بين الصلاتين تقديماً وتأخيراً على النحو الذي ذكرناه آنفاً.

إلا أن المشهور عن مالك: أن الجمع إنما يكون لمن جد به السير، أما النازل فلا يجوز له ذلك، وإنما يصلي كل صلاة في وقتها.

المذهب الثالث: قال أحمد في إحدى الروايتين عنه: يجوز الجمع بين الصلاتين تأخيراً لا تقديماً. ويبدو أن هذا هو مذهب ابن حزم أيضاً[(١)].

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ احتج أبو حنيفة ومن وافقه بما صح عن ابن مسعود قال:

---

(١) الاختيار: ١/ ١٩٧؛ شرح الدردير: ١/ ٣٦٨؛ المجموع: ٤/ ٢٥٤؛ المغني: ٢/ ١١٢ وما بعدها؛ المحلى: ٣/ ١٧١؛ نيل الأوطار: ٣/ ٢٤٢؛ سبل السلام: ٢/ ٤١.

«ما رأيت رسول الله ﷺ صلّى صلاة إلا لميقاتها؛ إلا صلاتين: صلاة المغرب والعشاء بجمع، وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها» متفق عليه[١].

ويعني بصلاة الفجر قبل ميقاتها: صلاته ﷺ لها في أول وقتها، مع أن من عادته أن يؤخرها قليلاً في بقية الأيام، فالمعنى: صلاها قبل الوقت المعتاد لصلاته لها، لا قبل دخول وقتها.

إذا عرفنا هذا فإنهم قالوا: حديث ابن مسعود صريح في أنه ﷺ لم يجمع بين وقتين إلا في جمع، أي: المزدلفة، وهذا يدل على أنه لم يكن يجمع في السفر.

ويبدو لي: أن ابن مسعود إنما كان يتكلم عن صلاة الرسول ﷺ في سفره إلى الحج، لا عن صلاته في أسفاره عموماً، وإلا فإن غير ابن مسعود قد رووا عنه ﷺ الجمع في السفر، وإذا تعارض قول المثبت والنافي، قدم قول المثبت كما هو معلوم.

ثم إن هذا يلزم منه أنه لا جمع بين الظهر والعصر يوم عرفة، وهو ثابت باتفاق الفقهاء بما فيهم أبو حنيفة. مع أنه لا ذكر له في حديث ابن مسعود، إلا إذا حملنا قوله في الحديث: «إلا لميقاتها» على معنى: لم يؤخرها عن ميقاتها. وصلاة العصر لم يؤخرها الرسول ﷺ ذلك اليوم عن وقتها، وإنما قدمها.

ثانياً ـ احتج مالك على عدم جواز الجمع إلا لمن جد به السير بما صح عن ابن عباس، قال: «كان رسول الله ﷺ يجمع بين صلاة الظهر والعصر، إذا كان على ظهر سير، ويجمع بين المغرب والعشاء» رواه البخاري.

وصح عن ابن عمر: «أنه ﷺ كان يجمع بين المغرب والعشاء إذا جد به السير» متفق عليه[٢].

---

(١) البخاري هامش الفتح: ٣/ ٤٢٤؛ مسلم: ٩/ ٣٦.

(٢) البخاري هامش الفتح: ٢/ ٤٧٨؛ مسلم هامش النووي: ٥/ ٢١٤.

قال: فهذا يثبت أنه ﷺ كان يجمع في السفر، إلا أن الرواة قيدوه بما إذا جد به السير.

والجواب على ذلك: أنه قد ثبت عنه ﷺ أنه كان يجمع أيضاً إذا كان نازلاً، وسيأتي ذلك.

ثالثاً ـ احتج من أجاز جمع التأخير دون التقديم: بأن جمع التأخير قد ثبت عنه ﷺ، لكن جمع التقديم لم يثبت.

وأجيب: بأنه ثابت أيضاً كما سيأتي.

رابعاً ـ احتج الشافعي ومن معه: بحديث أنس، قال: «كان النبي ﷺ إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخَّر الظهر إلى وقت العصر ثم يجمع بينهما، وإذا زاغت صلى الظهر ثم ركب» متفق عليه.

ورواه الحاكم في الأربعين عن أنس وزاد: «فإن زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر والعصر ثم ركب» قال الحافظ ابن حجر: إسناده صحيح.

ورواه أبو نعيم في مستخرجه على مسلم بلفظ: «كان إذا كان في سفر وزالت الشمس صلى الظهر والعصر جميعاً ثم ارتحل» وإسناده صحيح أيضاً[١].

فهذه أدلة صحيحة على مشروعية جمع التقديم والتأخير معاً.

وعن معاذ بن جبل قال: «خرجنا مع رسول الله ﷺ عام غزوة تبوك فكان يجمع الصلاة؛ فصلى الظهر والعصر جميعاً، والمغرب والعشاء جميعاً، ثم دخل ثم خرج بعد ذلك فصلى المغرب والعشاء جميعاً...» الحديث. رواه مالك ومسلم واللفظ له[٢].

---

(١) انظر: المصدرين السابقين؛ التلخيص الحبير: ٢/ ٤٩؛ سبل السلام: ٢/ ٤٢.

(٢) الموطأ هامش الزرقاني: ١/ ٢٩٢؛ مسلم هامش النووي: ١٥/ ٤١.

وهذا أوضح دليل في الرد على قول من قال: لا يجمع إلا من جد به السير؛ فقد قال: «خرج فصلى»، «ثم دخل ثم خرج بعد ذلك فصلى... إلخ».

وهذا في اللغة إنما يستعمل للدخول والخروج من خباء أو خيمة أو نحو ذلك، وهذا يعني: أنه ﷺ كان طيلة هذه الفترة نازلاً غير سائر.

فدل ذلك كله على أن الجمع بين الصلاتين ثابت في السفر تقديماً وتأخيراً، سواء أكان المسافر نازلاً أو جد به السير. وهذا هو الراجح.

وقد كان من الممكن الاستدلال بما ثبت في صحيح مسلم وغيره من أنه ﷺ جمع بين الظهر والعصر تقديماً يوم عرفة[١].

إلا أني آثرت عَدم الاستدلال به حتى لا ندخل في نزاع مع القائلين بأنه جمع خاص بالمناسك، وفيما ذكرنا من الأدلة كفاية للاستدلال على ما رجحناه.

إذا عرفنا هذا فقد اشترط الفقهاء للجمع بين الصلاتين ما يلي:

أما جمع التقديم فيشترط له:

أ ـ الترتيب: بأن تصلى الأولى أولاً ثم التي تليها، فتصلى الظهر ثم العصر عند الجمع بينهما، والمغرب ثم العشاء عند الجمع بينهما، فإن عكست لا يصح الجمع.

ب ـ نية الجمع: وذلك بأن ينوي المصلي جمع الثانية مع الأولى قبل أن يتحلل من الصلاة الأولى.

فلو أراد المصلي مثلاً جمع العصر مع الظهر تقديماً، فلا بد من أن ينوي جمع العصر قبل أن يسلم من الظهر، والصحيح عدم اشتراط نية الجمع مع الإحرام بالظهر، وإنما يجوز أن ينويها بقلبه خلال صلاة الظهر ما لم

---

(١) ترتيب مسند أحمد: ١٢/ ١١٤؛ مسلم: ٨/ ١٨٤.

يسلم منها، واشترط البعض: أن تكون نية الجمع مع الإحرام بالأولى، بينما قال بعض الشافعية وبعض الحنابلة: لا تشترط نية الجمع أصلاً.

ج ـ الموالاة بين الصلاتين: بحيث لا يفصل بينهما بفاصل طويل. أما الفاصل القصير فلا يضر، وحد الطول والقصر مرجعه إلى العرف، هذا هو الصحيح.

وحد بعض الشافعية القصير بما كان بمقدار الإقامة، فإن زاد على ذلك كان طويلاً.

وحدَّه بعض الحنابلة بمقدار الوضوء والإقامة، والصحيح كما سبق أن مرجع ذلك إلى العرف.

على أن بعض أصحاب الشافعي لم يشترط هذا الشرط، وقال بجواز جمع التقديم ولو طال الفصل بين الصلاتين.

والثابت عن الرسول ﷺ: أنه لم يفصل بين الظهر والعصر حينما جمع بينهما يوم عرفة(١).

د ـ أن يستمر المصلي في حكم المسافر حتى يحرم بالثانية: وهذا هو الصحيح، وقال البعض: حتى ينتهي من الثانية، فإن صار مقيماً قبل ذلك فلا يصح، وإنما يؤخر الثانية حتى يدخل وقتها فيصليها فيه.

هذا بالنسبة لجمع التقديم.

أما جمع التأخير:

فالصحيح أن الشروط الثلاثة الأولى المذكورة في جمع التقديم لا تشترط فيه، وإنما هي سنة هنا، لكن يشترط له أن ينوي تأخير الأولى إلى الثانية قبل أن يخرج وقت الأولى، فإذا أراد المصلي تأخير الظهر إلى العصر

---

(١) مسلم هامش النووي: ٨/ ١٨٤.

مثلاً فإن عليه أن ينوي ذلك قبل خروج وقت الظهر، فإن لم يفعل حتى خرج وقت الظهر كانت صلاته لها في هذه الحالة قضاء.

كما يشترط بقاء المصلي في حكم المسافر إلى أن ينتهي من الصلاة الأولى، فإن صار في حكم المقيم قبل أن ينتهي منها اعتبرت هذه الصلاة قضاء.

وقد ذكرت فيما سبق: أن الصحيح هو أن الشرائط الثلاثة الأولى في جمع التقديم سنة في جمع التأخير، لكن بعض الفقهاء اعتبرها شرائط هنا أيضاً.

والثابت عن رسول الله ﷺ في جمعه بين المغرب والعشاء تأخيراً في مزدلفة، أنه رتب بين الصلاتين فصلى المغرب أولاً ثم العشاء، وفصل بينهما بقدر ما أناخ الناس رحالهم.

وعن ابن مسعود موقوفاً عليه: أنه فصل بين صلاتي المغرب والعشاء في مزدلفة بتناول الطعام[١].

بقيت هنا فائدة يحسن ذكرها، وهي ذكر المواضع التي يجوز فيها الجمع بين الصلاتين؛ **فنقول**:

يجوز عند الشافعي الجمع تقديماً للمقيم بسبب المطر، وذلك لمن يصلي جماعة في المسجد ويشق عليه الحضور إليه لبعد منزله عنه. وبذلك قال مالك أيضاً، وزاد على المطر: الوحل الشديد مع الظلمة، وبقول مالك قال أحمد، وزاد على ذلك: الثلج والجليد والريح الشديدة الباردة، وذلك كله للمحافظة على صلاة الجماعة في المسجد بدون مشقة شديدة.

ويجوز عند أحمد أيضاً الجمع بين الصلاتين تقديماً وتأخيراً للمريض الذي تلحقه مشقة شديدة بترك الجمع، وللمرضع التي يشق عليها تغيير ثوبها

---

(١) ترتيب مسند أحمد: ١٢/ ١٤٥ وما بعدها؛ البخاري هامش الفتح: ٣/ ٤١٨؛ مسلم هامش النووي: ٩/ ٣١.

لكل صلاة؛ وكذلك المعذور: كالمستحاضة ومن به سلس البول، دفعاً لمشقة الطهارة عند كل صلاة، ويجوز الجمع عنده لمن خاف أن يلحقه ضرر في معيشته إذا ترك الجمع، ويجوز أيضاً للعاجز عن معرفة الوقت: كالأعمى والمحبوس في مكان مظلم، ويجوز للخائف على نفسه أو ماله أو عرضه، وأجاز بعض العلماء الجمع لكل عذر يقع المكلف معه في حرج إذا لم يجمع؛ بشرط أن لا يتخذ ذلك عادة، روي هذا عن ابن سيرين وربيعة وأشهب من أصحاب مالك، وابن المنذر والقفال الكبير من أصحاب الشافعي، ومذهب الإمام أحمد قريب من ذلك كما نقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية(١).

* * *

المطلب الثالث

انقضاء حكم السفر

ينقضي حكم السفر بالإقامة، وتحصل الإقامة بأمور؛ أهمها ثلاثة:

الأمر الأول: الرجوع إلى محل الإقامة، فمن رجع إلى بلده الذي يقيم فيه اعتبر في حكم الإقامة دون حاجة إلى نية الإقامة.

الأمر الثاني: أن يعزم المسافر قطع سفره والعودة إلى محل إقامته، فهذا يعتبر في حكم الإقامة من حين عزمه على العودة إذا لم يكن بين الموضع الذي وصل إليه وبين محل إقامته مسافة القصر.

ولا أعلم خلافاً في هذين الأمرين.

الأمر الثالث: أن ينوي الإقامة مدة قاطعة للسفر في مكان يصلح للإقامة غير محل إقامته الأصلي، فهذا يعتبر مقيماً من حين النية.

---

(١) المجموع ٤/٢٥٨ وما بعدها؛ المغني: ٢/١١٦ وما بعدها؛ الفتاوى الكبرى: ٢/٤٤؛ فتح الباري: ٢/٢٠.

وقد حصل هنا خلاف في مقدار المدة التي إذا نوى إقامتها انقطع سفره واعتبر في حكم المقيم على مذاهب عدة؛ أهمها:

المذهب الأول: يقصر السفر إذا أقام في مكان عشرين يوماً، ويتم بعد ذلك. وبهذا قالت الظاهرية.

المذهب الثاني: إذا نوى الإقامة عشرة أيام فصاعداً اعتبر في حكم المقيم، وبذلك قالت الزيدية والإمامية.

المذهب الثالث: إذا نوى الإقامة خمسة عشر يوماً فصاعداً اعتبر في حكم المقيم، ومن نوى أقل من ذلك فهو في حكم المسافر، وبذلك قال أبو حنيفة.

المذهب الرابع: إذا نوى إقامة أربعة أيام عدا يومي الدخول والخروج اعتبر في حكم المقيم، وهذا مذهب مالك، والشافعي، وأحمد في رواية. والمشهور عن أحمد تقدير المدة بعدد الصلوات، فمن نوى إقامة أكثر من إحدى وعشرين صلاة اعتبر في حكم المقيم.

هذا الخلاف كله فيمن عزم على الإقامة، أما الذي لم يعزم وهو المتردّد: كمن كانت له حاجة لا يدري متى تنجز، وهو عازم على السفر متى انقضت حاجته؛ فهذا فيه خلاف آخر كما يلي:

فالظاهرية لم يختلف قولهم هنا عن قولهم السابق، فالمسافر الذي يستقر في مكان معين غير ناوٍ الإقامة فيه إقامة دائمة فهذا حكمه عند الظاهرية أن يصلي صلاة المسافر عشرين يوماً، ثم يتم بعد ذلك نوى الإقامة أو لم ينوِ.

وقالت الزيدية والإمامية: يقصر شهراً ثم يتم الصلاة.

وقال أبو حنيفة ومالك وأحمد والشافعي في قول له: يقصر مهما طالت المدة، والصحيح من أقوال الشافعي: أنه يجوز له القصر ثمانية عشر يوماً، ثم يتم بعد ذلك[1].

---

(١) الهداية مع فتح القدير: ١/ ٣٩٩، ٤٠٣؛ المدونة: ١/ ١٢٣؛ شرح الدردير: ١/ ٣٦٤؛

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ خلاصة ما احتج به الظاهرية:

أن الشارع إنما شرع القصر للمسافر، والمسافر هو الذي يتنقل في غير محل إقامة، أما المستقر في مكان واحد فهو مقيم لا مسافر؛ فلا يجوز له القصر ولا غيره إلا بنص، وقد ورد في ذلك ما رواه عبد الرزاق بإسناده عن جابر قال: «أقام رسول الله ﷺ بتبوك عشرين يوماً يقصر الصلاة»[(١)].

وهي أعلى مدة علمنا أن رسول الله ﷺ أقامها في مكان واحد وهو مسافر، فخرج هذا المقدار عن حكم الإقامة، فيقصر فيه المسافر، وما زاد على ذلك لا يعتبر سفراً، فعلى المكلف حينئذ أن يصلي صلاة مقيم.

والذي يبدو لي: أن اعتبار ابن حزم المتنقل مسافراً، ومن استقر في مكان مقيماً لا مسافراً هكذا على الإطلاق غير مسلم، فقد صح: أن عمر بن الخطاب كان إذا قدم مكة صلى بهم ركعتين، ثم يقول: «يا أهل مكة أتموا صلاتكم فإنا قوم سفر» رواه مالك، بل روي ذلك مرفوعاً إلى النبي ﷺ[(٢)].

فهذا عمر يقول: إنا قوم سفر، أي: مسافرون، مع أنه لا بد أن يكون نوى الإقامة مدة تكفي على الأقل لأداء المناسك التي يلزم أداؤها في مكة، لذلك قلت: بأن رفع اسم المسافر عن الشخص بمجرد حلوله في بلد مع قطع النظر عن أن يكون نوى الإقامة أم لا، هذا غير مسلم.

إذا عرفنا هذا فإن الحديث المروي عن جابر والذي احتج به ابن حزم لا يصلح فيما أرى للاحتجاج به على النحو الذي ذكره لأي من طرفي المسألة، وذلك لأن الرسول ﷺ كان في تبوك في حالة حرب، وكان رحيله

= المجموع: ٤/ ٢٤٥؛ المغني: ٢/ ١٣٢، ١٣٧؛ المحلى: ٥/ ٢٢؛ البحر الزخار: ٣/ ٤٥ وما بعدها؛ شرائع الإسلام: ١/ ١٣٤.

(١) مصنف عبد الرزاق: ٢/ ٥٣٢؛ المحلى: ٥/ ٢٦.

(٢) الموطأ مع شرح المنتقى: ١/ ٢٦٦.

أو إقامته كل ذلك منوط بظروف المعركة، فهو إذن ﷺ لم ينوِ إقامة مدة معينة، فلو اقتضت الحاجة التي هو فيها البقاء أكثر من المدة التي أقامها لبقي، ولو اقتضت الرحيل قبلها لرحل، والظاهر أنه لو بقي أكثر من ذلك لقصر الصلاة أيضاً.

وعليه: فالحديث لا دلالة فيه أن من استقر في موضع أكثر من عشرين يوماً غير ناوٍ الإقامة فيه لا يجوز له القصر بعد العشرين، وفهمنا هذا هو فهم الصحابة ـ كما سيأتي ـ فقد قصروا في ظروف مشابهة أكثر من عشرين يوماً.

كما أن الحديث لا دلالة فيه على أن من نوى الإقامة في موضع أقل من عشرين يوماً لا يسمى مقيماً، وبالتالي يجوز له القصر، لما بينت أن الرسول ﷺ في غزوة تبوك لم يكن ناوياً الإقامة مدة معينة.

فإن قيل: الأصل في الصلاة أن تكون تامة ولا يجوز قصرها إلا للمسافر، وقد اتفقنا أن من كان في الطريق فهو مسافر يقصر، أما من استقر في موضع فهذا قد اختلفنا فيه، فعلينا إذن أن نتعرف متى يسمى مقيماً بحيث لا يجوز له القصر؟ ومتى يسمى مسافراً بحيث يجوز له ذلك؟.

قلت: هذا صحيح وسنبينه فيما بعد.

ثانياً ـ أما الزيدية والإمامية فقد احتجوا:

بما روى جعفر الصادق عن آبائه عن علي كرم الله وجهه: أنه قال:

«يتم الذي يقيم عشراً، والذي يقول: اليوم أخرج، غداً أخرج، يقصر شهراً». قال في (جواهر الأخبار): حكى ذلك في الشفاء[١].

قالوا: وهذا لا بد أن يكون بتوقيف من سيدنا الرسول ﷺ.

وردَّ الشوكاني ذلك: بأن هذا من مسائل الاجتهاد[٢].

---

(١) هامش البحر الزخار: ٣/ ٤٥.

(٢) نيل الأوطار: ٣/ ٢٣٧.

يعني: أن هذه مسألة اجتهادية، فلا يلزم أن تكون بتوقيف من النبي ﷺ، وإنما الظاهر أن علياً قال ذلك باجتهاد منه، وعليه فيكون قوله هذا قول صحابي خالفه غيره فيه فلا يكون حجة.

وما قاله الشوكاني صحيح، **وأضيف عليه**: أن عبد الرزاق قد روى هذا الأثر بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي كرم الله وجهه، ولفظه: «إذا أقمت بأرض عشراً فأتم، فإن قلت: أخرج اليوم أو غداً فأصلي ركعتين، وإذا أقمت شهراً فأصلي ركعتين»[1].

واضح من صيغة هذا الأثر أنه كرم الله وجهه لم يرد التحديد بشهر، وإنما أراد أن يقول: إذا لم تعزم الإقامة فاقصر ولو أقمت شهراً، فذكر الشهر للتكثير لا للتحديد به.

على أن الأثر منقطع، لأن أبا جعفر لم يدرك علياً.

أما الأئمة الأربعة: فقد علمت أنهم اتفقوا على أن من نوى الإقامة أربعة أيام عدا يومي الدخول والخروج اعتبر مقيماً، إلا أبا حنيفة؛ فإنه يعتبر مقيماً من نوى الإقامة خمسة عشر يوماً.

أما المتردد فقد اتفقوا على أنه يقصر وإن طالت المدة، فيما عدا الصحيح من أقوال الشافعي؛ حيث قال: يقصر ثمانية عشر يوماً ثم يتم بعد ذلك.

ثالثاً ـ وحجة أبي حنيفة في الجزئية التي خالف فيها:

أن مدة الإقامة والسفر لا سبيل إلى معرفتها إلا بنص أو إجماع، والإجماع حاصل على أن من نوى الإقامة خمسة عشر يوماً يعتبر مقيماً، أما من نوى دون ذلك فقد اختلف فيه، فثبت بذلك أن إقامة خمسة عشر يوماً تعتبر إقامة صحيحة فيبنى الحكم عليها. أما ما دون ذلك فإنه ليس فيها نص، ولا إجماع. إذن فهي غير ثابتة فلا عبرة بها وتترك.

---

(١) مصنف عبد الرزاق: ٢/ ٥٣٢.

ويبدو لي: أن الاحتجاج بهذا يتوقف على إثبات أن إقامة دون الخمسة عشر يوماً لا يسمى إقامة صحيحة، وهذا لا سبيل إلى إثباته بالإجماع بعد أن ذهب كثير من العلماء إلى القول بأن إقامة أقل من خمسة عشر يوماً تعتبر إقامة صحيحة.

رابعاً ـ أما الجزئية التي خالف فيها الشافعي، فإنه يمكن الاحتجاج لها:

بأن الأصل إتمام الصلاة، فتبقى على الإتمام إلا في المواضع التي ثبت عن الرسول ﷺ القصر فيها، وقد علمنا: أن أقصى مدة علم أن الرسول ﷺ أقامها في موضع واحد يقصر فيه الصلاة هي عشرون يوماً، وذلك ما وقع له في غزوة تبوك كما جاء في الحديث الذي استدل به ابن حزم آنفاً، فإذا استثنينا يومي الدخول والخروج كان الباقي ثمانية عشر يوماً، فهذه هي المدة التي يجوز القصر فيها بالنسبة لمن أقام في موضع واحد غير عازم على الإقامة، لأنه ﷺ لم يكن عازماً على الإقامة مدة معينة في هذا الموضع كما سبق بيان ذلك فيما سبق. أما ما زاد على ذلك فإنه يبقى على الأصل، وهو الإتمام، لذلك قال الشافعي: يقصر إلى ثمانية عشر يوماً، ثم يتم الصلاة بعد ذلك.

لكن يرد على هذا ما سبق إيراده على الظاهرية.

خامساً ـ لم يبق من الأقوال في طرفي المسألة إلا ما ذهب إليه مالك:

هو: أن المسافر إذا نوى الإقامة أربعة أيام عدا يوم الدخول والخروج اعتبر في حكم المقيم من حين عزمه، فيتم الصلاة، أما ما دون ذلك فله حكم المسافر، فيقصر.

وإذا لم يعزم الإقامة، كمن كان في مهمة لا يدري متى تنتهي وهو عازم على الرحيل بمجرد انتهائها، فهذا لا يعتبر مقيماً ولو طالت المدة؛ والدليل على ذلك: أن الأصل في الصلاة الإتمام، وعليه فلا قصر إلا

لمسافر، وقد اتفقنا على أن المسافر في الطريق له حكم المسافر، بقي إذا استقر في موضع وهو ناوٍ الإقامة مدة معينة، فهذا متى يعتبر في حكم المقيم؟ ومتى يعتبر في حكم المسافر؟ هنا اختلفنا:

والذي نقول به: يعتبر في حكم السفر إقامة ما دون أربعة أيام، أما الأربعة وما فوقها فلها حكم الإقامة، وذلك لما صح عن عبد الرحمن بن حميد: أنه سمع عمر بن عبد العزيز يسأل السائب بن يزيد ويقول: هل سمعت في الإقامة بمكة شيئاً؟ فقال السائب: سمعت العلاء بن الحضرمي يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**للمهاجر إقامة ثلاث بعد الصدر بمكة**» كأنه يقول: لا يزيد عليها. متفق عليه، واللفظ لمسلم.

وفي رواية لمسلم: «**يقيم المهاجر بمكة بعد قضاء نسكه ثلاثاً**»[١].

وجه الدلالة: أن الإقامة بمكة كانت ممنوعة على من هاجر منها لله تعالى، ورخص لمن قصدها لحج أو عمرة أن يقيم بها بعد انقضاء نسكه ثلاثة أيام فقط لا يزيد عليها، ولذلك رثى الرسول ﷺ لسعد بن خولة، لأنه توفي بمكة[٢].

وعليه: فترخيص الرسول ﷺ للمهاجر بالإقامة بمكة ثلاثة أيام لا يزيد عليها مع أنه ممنوع من الإقامة فيها، دليل على أن إقامة الثلاثة في حكم السفر، وما زاد على ذلك في حكم الإقامة.

لذلك قلنا: إن من نوى الإقامة أربعة أيام اعتبر في حكم المقيم.

أما عدم اعتبارنا ليومي الدخول والخروج، فلأننا نريد إقامة ثلاثة أيام كاملة ليس فيها سفر كما هو ظاهر الحديث، ويوم الدخول في أوله سفر، ويوم الخروج في آخره سفر؛ فلا يحسبان.

---

(١) البخاري: ٧/٢٠٨، ٢١٠؛ مسلم: ٩/١٢١.

(٢) المصدر السابق نفسه.

قد يعترض على ذلك: بأنه قد ثبت أن رسول الله ﷺ أقام بمكة في حجة الوداع عشرة أيام وكان في جميعها يقصر الصلاة، وهو لابد أن يكون قد نوى الإقامة كل هذه المدة لأنه إنما جاء للحج، فكيف نوفق بين هذا وبين ما ذكرتموه؟.

والجواب على ذلك: أن هذا صحيح، ولكن ينبغي أن ينتبه إلى أن الرسول ﷺ قدم مكة صبيحة اليوم الرابع فأقام بها إلى صبيحة اليوم الثامن وخرج إلى منى، إذن فقد أقام بمكة ثلاثة أيام عدا يومي الدخول والخروج، وأقام الثامن بمنى، ثم خرج في التاسع منها إلى عرفة، وعاد إليها في العاشر فرمى جمرة العقبة، وفي ذلك اليوم عاد إلى مكة فطاف طواف الإفاضة، ثم رجع إلى منى فأقام بها أيام الرمي ثم عاد إلى مكة فطاف طواف الوداع وغادرها في اليوم الرابع عشر(١).

هذه تفاصيل إقامة الرسول ﷺ في حجة الوداع، فهو لم يقم في مكة فقط، وإنما إقامته كانت موزعة بين مكة وعرفات، وهي مواضع متغايرة لاسيما على عهد الرسول ﷺ، وهكذا نرى أن الرسول ﷺ ما أقام في موضع منها أكثر من ثلاثة أيام عدا يومي الدخول والخروج، فلينتبه لذلك فإن المسألة دقيقة.

هذا بالنسبة لمن نوى الإقامة. أما الذي لم ينو الإقامة:

فقد ادعى ابن المنذر الإجماع على أن من لم ينو الإقامة يقصر ولو أتى عليه سنون(٢).

وهذا يعني: أن من نزل موضعاً غير عازم على الإقامة فيه، وإنما هو طالب حاجة متى ما انقضت رحل، هذا يعتبر عند العلماء في حكم المسافر.

لكن في دعوى الإجماع نظر تعرفه مما سبق من الخلاف.

---

(١) انظر: البخاري مع فتح الباري: ٢/٤٦٣؛ مسلم: ٨/١٧٣ وما بعدها.

(٢) المغني: ٢/١٣٧.

ولكن أقول: لا نعلم في ذلك خلافاً بين الصحابة رضي الله عنهم:

فقد صح عن ابن عمر رضي الله عنهما: أنه قال:

«أرتج علينا الثلج ونحن بأذربيجان ستة أشهر في غزاة، فكنا نصلي ركعتين» وفي رواية: «فرأيتهم يصلون ركعتين ركعتين»[١]. فهو نقل عن الكافة.

وروى عبد الرزاق بإسناده عن عبد الرحمن بن المسور قال: «كنا مع سعد بن أبي وقاص بالشام شهرين، فكنا نتم، وكان يقصر، فقلنا له، فقال: إنّا نحن أعلم». يعني بقوله: «إنا نحن نعلم» أي أصحاب الرسول ﷺ.

وبإسناده عن الحسن قال: «كنا مع عبد الرحمن بن سمرة في بعض بلاد فارس سنتين، كان لا يجمع ـ أي: لا يصلي الجمعة ـ ولا يزيد على ركعتين». وهذا نقل عن الكافة أيضاً.

وبإسناده عن أبي مجلز: أنه قال لابن عمر: «إني آتي المدينة طالباً حاجة السبعة الأشهر والثمانية، فقال: صل ركعتين».

وعن أنس: «أن أصحاب رسول الله ﷺ أقاموا برام هرمز تسعة أشهر يقصرون الصلاة» رواه البيهقي. وهذا نقل عن كافة من حضر أيضاً.

وروى عبد الرزاق نحو ذلك عن ابن مسعود وأصحابه.

وعن ابن عمر وابن عباس: أنهما قالا: «إذا كنت لا تعرف متى تظعن فاقصر الصلاة» رواه الجصاص.

وقال النخعي: «كانوا يقيمون بالري السنة وأكثر من ذلك، وبسجستان السنتين لا يجمعون، ولا يصومون» ذكره ابن قدامة[٢]. وهذا نقل عن كافة من حضر من الصحابة والتابعين.

---

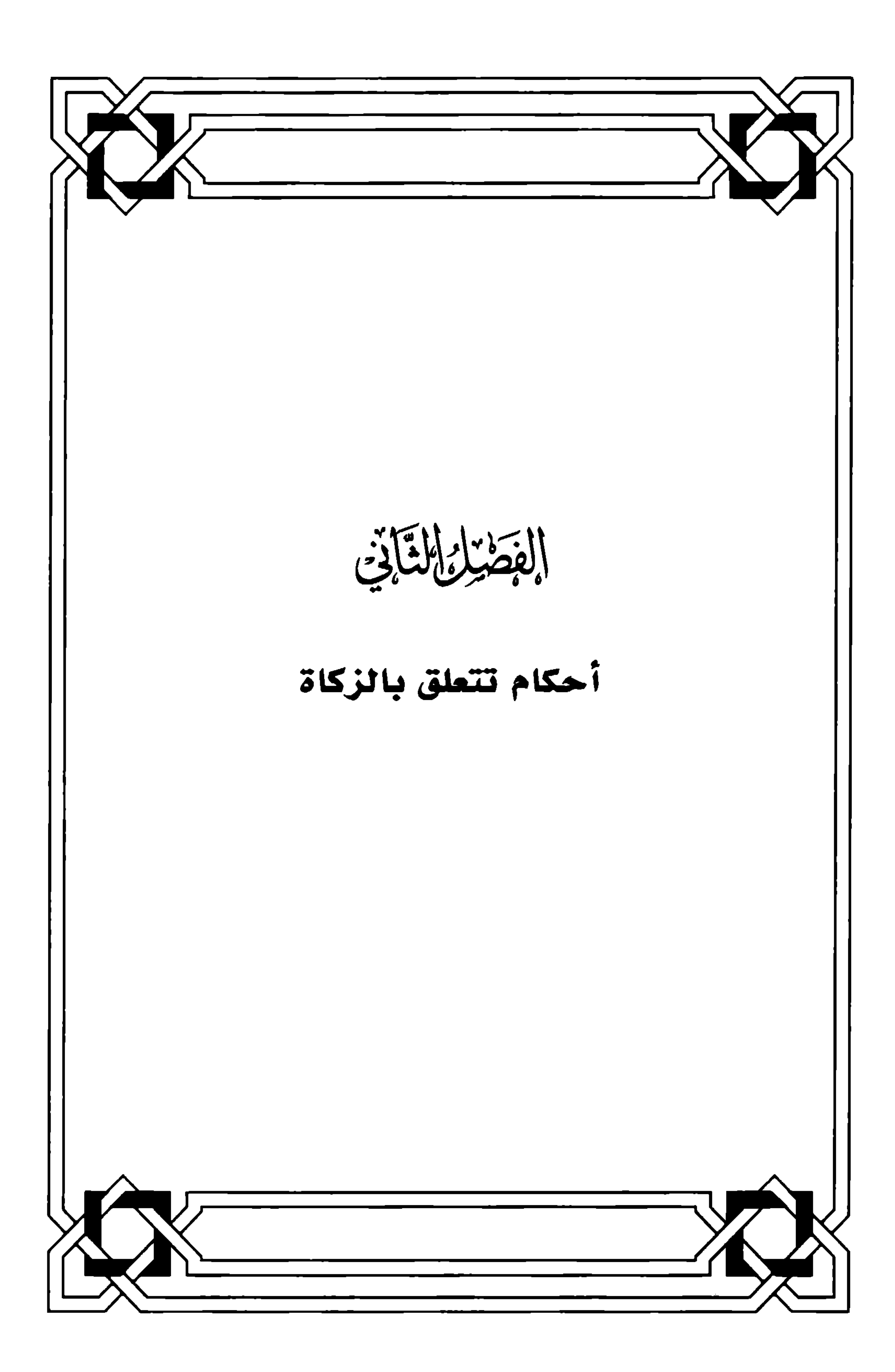
(١) السنن الكبرى: ٣/ ١٥٢؛ مصنف عبد الرزاق: ٢/ ٥٣٣؛ نيل الأوطار: ٣/ ٢٣٨.

(٢) انظر هذه الآثار في: مصنف عبد الرزاق؛ السنن الكبرى؛ المغني؛ نيل الأوطار: الصفحات السابقة وما بعدها؛ الجصاص: ٢/ ٣١٣؛ المجموع: ٤/ ٢٤٢؛ القرطبي: ١/ ٣٥٧؛ فتح القدير: ١/ ٣٩٨.

فهذا سعد بن أبي وقاص وابن مسعود وابن عمر وابن عباس وعبد الرحمن بن سمرة كلهم يعتبرون النزول في موضع من غير نية إقامة؛ في حكم السفر وإن طالت المدة، وينقل ذلك ابن عمر وأنس والنخعي عن الجمع الكثير من أصحاب رسول الله ﷺ، ولا نعلم في ذلك أثراً عن أحد من الصحابة يخالف ذلك إلا الأثر السابق عن علي، وهو الذي احتج به الإمامية والزيدية، وقد بينت أنه لم يقصد من ذكر الشهر تحديد المدة التي ينتهي عندها القصر، وإنما أراد من ذلك التكثير؛ فكأنه قال: يقصر وإن طالت المدة.

ولما كان هذا هو رأي الصحابة الذين لا نعلم لهم رأياً غيره، فإنه لا يسعنا في هذه الحالة مخالفته، لأنهم حضروا نزول القرآن الكريم، وصحبوا رسول الله ﷺ، فاتباع ما ذهبوا إليه أولى وأسلم، وإلا لكان لنا في المسألة رأي آخر.

❑❑❑



الفصل الثاني

أحكام تتعلق بالزكاة

تمهيد

للزكاة شروط وأحكام كثيرة تتعلق: بالمزكي، والمال المزكى، ومصرف الزكاة. . . وغير ذلك، إلا أن المطلوب منا دراسته دراسة مقارنة في هذه المرحلة هو الأحكام التالية:

١ ـ الزكاة في مال القاصر.

٢ ـ زكاة الدين.

٣ ـ إخراج القيمة في الزكاة.

٤ ـ الخمس.

وسأفرد لكل واحد منها مبحثاً مستقلاً؛ لذلك فإن هذا الفصل سيتضمن أربعة مباحث.

❑❑❑

المبحث الأول
الزكاة في مال القاصر

اختلف الفقهاء في حكم الزكاة في مال القاصر ـ الصبي والمجنون ـ على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: لا تجب الزكاة في ماله، وعليه: فإن الصبي والمجنون لا تجب الزكاة في ماله طيلة فترتي الصبا والجنون. وبذلك قال أبو حنيفة، وبعض الزيدية، وهو الراجح عند الإمامية.

لكن استثنى أبو حنيفة ومن وافقه من الزيدية الزروع والثمار فأوجبوا فيهما الزكاة، لا فرق بين أن يكون المالك قاصراً أو غير قاصر.

المذهب الثاني: تجب الزكاة في أموال القاصر الظاهرة: كالزروع والمواشي ونحو ذلك، ولا تجب في نقوده. وبذلك قال بعض الفقهاء، وهو مذهب بعض الإمامية.

المذهب الثالث: تجب الزكاة في مال القاصر، ولا فرق بين النقد وغيره، ويخرجها عنه وليه. وهو مذهب جمهور الفقهاء، وبه قال مالك والشافعي وأحمد والظاهرية وبعض الزيدية، إلا أن بعض الجمهور ـ كالأوزاعي وغيره ـ قالوا: تجب لكن لا تؤخذ منه حالاً، وإنما تحصى عليه، ثم إذا بلغ الصبي أو أفاق المجنون أداها بنفسه[1].

---

(١) انظر: مختصر الطحاوي، ص ٤٥؛ المدونة: ٢/ ١٠؛ الإشراف للبغدادي: ١/ ١٦٨؛ المجموع: ٥/ ٩٩؛ المغني: ٢/ ٤٩٣؛ المحلى: ٥/ ٢٠٥؛ البحر الزخار: ٣/ ١٤٢؛ مفتاح الكرامة: ٣ القسم الثاني/ ٤.

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ احتج أصحاب المذهب الأول بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

وجه الدلالة: أن الشارع قد جعل الزكاة طهرة للمزكي، والصبي والمجنون غير مكلفين، فلا ذنب عليهما يطهران منه. فلذلك لا تجب الزكاة عليهما.

وأجيب: بأن كون الزكاة مطهرة من الذنوب هذا أمر أغلبي، وليس ذلك شرطاً للوجوب، فإن وافقت ذنباً طهرته وإلا كانت رافعة لدرجة المزكي عند الله تعالى؛ ولذلك تجب في مال المعصوم: كالنبي ﷺ، ثم هي كصدقة الفطر، فهذه مطهرة من الذنوب أيضاً، ومع ذلك يجب على الوالي إخراجها عن الصبي والمجنون بالاتفاق، مع أنهما لا ذنب عليهما، فكذلك الزكاة.

٢ ـ إن الزكاة عبادة، بدليل قوله ﷺ: «**بُني الإسلام على خمس**» وذكر منها: «**إيتاء الزكاة**» متفق عليه[١].

وما كان عبادة محضة فهو موضوع عن الصبي والمجنون، لذلك فالزكاة موضوعة عنهما حكمها في ذلك حكم الصلاة والحج وغيرهما مما ذكر في هذا الحديث.

فإن قيل: فما هو دليل وضع العبادة عنهما؟.

قلنا: قوله ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم**» رواه أبو داود واللفظ له والنسائي وابن ماجه[٢].

---

(١) البخاري هامش الفتح: ١/ ٤٩؛ مسلم هامش النووي: ١/ ١٥٧.

(٢) أبو داود: ٤/ ١٤٠؛ النسائي: ٦/ ١٥٦؛ ابن ماجه: ١/ ٣٢٢.

وأجيب عن ذلك: بأن الاستدلال بهذا الحديث على هذا النحو غير مسلم؛ وذلك لأن المراد منه: رفع الإثم والوجوب، ونحن نقول بذلك، فالقاصر لا إثم عليه ولا تجب عليه الزكاة وإنما تجب الزكاة في ماله، والمطالب بها هو الولي، كما تجب في مال القاصر قيمة ما أتلفه، ويطالب وليه بالدفع.

أما قياس الزكاة على الصيام والصلاة ونحوها فهو قياس مع الفارق؛ لأن الصلاة والصوم والحج عبادات بدنية تضعف عنها بنية الصبي، والمجنون ليس أهلاً لها، أما الزكاة فهي عبادة مالية المقصود منها: مواساة الفقراء وسد حاجتهم، ومال الصبي والمجنون قابل للمواساة به.

بقي: أن أبا حنيفة ومن وافقه استثنوا الزروع والثمار، فأوجبوا فيها الزكاة؛ ذلك لأنهم يرون أن ذلك حق الأرض، ولعموم ما صح عن ابن عمر: أنه ﷺ قال: «**فيما سقت السماء والعيون، أو كان عثرياً العشر**» رواه البخاري[١].

العثري: الأشجار الكبيرة التي تشرب بعروقها.

أقول: لكن هذا بحد ذاته يمكن أن يكون حجة على أبي حنيفة، إذ قد يقال له: هلا قست بقية أموال الصبي والمجنون على زرعهما؟ فإن الزرع إنما هو جزء من مالهما.

ثانياً ـ أما أصحاب المذهب الثاني:

فقد احتج الإمامية منهم: بأن عدم وجود الزكاة في نقود الصبي قد أجمع عليه آل البيت[٢].

---

(١) البخاري: ٣/ ٢٢٣.

(٢) مفتاح الكرامة: الصفحة السابقة.

وأجيب: بأنه قد صح عن علي وابنه الحسن رضي الله عنهما القول بوجوب الزكاة في مال الصبي عموماً، وتأتي الرواية عن علي مسندة فيما بعد[1].

واحتج لغيرهم: بأنهم ربما كانوا من القائلين بأن النظر في توزيع زكاة الأموال الظاهرة مرده إلى الإمام، أما الأموال الباطنة ـ وهي النقد ـ فإن النظر فيها عائد إلى أصحابها، وبما أن صاحب المال هنا قاصر لا يتعلق به التكليف فهو غير مخاطب بزكاة الأموال التي يناط النظر في زكاتها بأصحابها، وهي النقود؛ أما الأموال التي مناط النظر في زكاتها إلى الإمام، وهي الأموال الظاهرة، فإن الإمام يطالب بها وليه.

فإن كان هذا هو مدرك أصحاب هذا المذهب، **فالجواب عليه**:

أن الصبي لا نظر له في شيء من ماله، وإنما النظر فيه إلى الولي، فيجب لذلك على الولي إخراج زكاة أموال القاصر والنظر في توزيعها، كما يجب على الإمام قبض زكاة الأموال الظاهرة والنظر في توزيعها.

ثالثاً ـ أما الجمهور:

فإن الذين قالوا منهم: بأن الزكاة لا تؤخذ من القاصر في الحال، وإنما تحصى عليه ثم يدفعها بعد زوال عذره بنفسه، فهؤلاء لا أعلم لهم حجة إلا أن يكون ما رواه ابن حزم والبيهقي عن ابن مسعود: أنه قال:

«احص ما في مال اليتيم من زكاة، فإذا بلغ، فإن آنست منه رشداً فأخبره؛ فإن شاء زكى وإن شاء ترك»[2].

لكن يرد على هذا: أنه قول صحابي خالفه غيره ـ كما سيأتي ـ فلا حجة فيه، ثم هو مروي على ما ذكره البيهقي: من طريق ليث بن أبي سليم عن مجاهد عن ابن مسعود، وليث ضعيف، ومجاهد لم يدرك عبد الله بن

---

(١) المجموع: الصفحة السابقة.

(٢) المحلى: ٥/ ٢٠٨؛ السنن الكبرى: ٤/ ١٠٦.

مسعود، فالحديث بالإضافة إلى ضعفه منقطع، على أنه لو صح فليس فيه حجة، لأن ابن مسعود لم يوجب الدفع على الصبي وإنما خيَّره.

وروي نحو هذا الأثر عن ابن عباس أيضاً وإسناده ضعيف[١].

أما غالبية الجمهور فإن الحجة لما ذهبوا إليه ما يلي:

١ ـ الآية السابقة؛ وهي قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

وجه الدلالة: أن الآية عامة تشمل القاصر وغيره، لأن الكل يحتاج إلى تطهير الله تعالى وتزكيته، وكلهم من الذين آمنوا الذين نزلت الآية في حقهم.

وربما **اعترض** على الاستدلال بالآية: بأن الصبي والمجنون لا ذنوب عليهما فهما ليسا من أهل الطهرة، فهذا قد سبق إيراده والجواب عليه في أدلة أصحاب المذهب الأول.

٢ ـ حديث معاذ حينما بعثه ﷺ إلى اليمن: فقد جاء فيه أنه ﷺ قال له: «**أعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم**» متفق عليه[٢].

وجه الدلالة: أن الحديث عام في كل غني من المسلمين، لا فرق بين القاصر وغيره.

٣ ـ روى ابن حزم بإسناده عن يوسف بن ماهك: أنه ﷺ قال: «**ابتغوا في مال اليتيم، لا تأكله الزكاة**». ورواه البيهقي بلفظ: «**لا تستهلكه الصدقة**». وإسناده صحيح كما قال النووي، لكنه مرسل.

ومع ذلك فقد رواه الترمذي موصولاً من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وهو ضعيف، لأن في إسناده المثنى بن الصباح، لكن

---

(١) المجموع: ٥/ ٢٩٧.

(٢) البخاري هامش الفتح: ٣/ ١٦٨؛ مسلم هامش النووي: ١/ ١٩٧.

الدارقطني رواه من طريق المثنى كما رواه من طريقين آخرين، فالحديث كما ترى له عدة طرق بانضمام بعضها إلى بعض لا ينزل عن مرتبة الحسن، فيصح لذلك الاحتجاج به، وهو نص في محل النزاع[(١)].

٤ ـ ويؤيد ذلك كله روايات موقوفة على الصحابة؛ منها:

ما روي عن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنهما قال:

«كانت عائشة تزكي أموالنا ونحن أيتام في حجرها».

وعن عمر رضي الله عنه قال: «عندي مال يتيم قد كادت الصدقة أن تأتي عليه».

وعن عبد الله بن رافع قال: «باع علي أرضاً لنا بثمانين ألفاً، وكنا يتامى في حجره، فلما قبضنا أموالنا نقصت، فقال: إني كنت أزكيه»[(٢)].

٥ ـ القياس على نفقة الأقارب، وأروش الجنايات، وقيم المتلفات: فإنها كلها تجب في مال الصبي، فكذلك الزكاة، بجامع أن كلًّا منها حقوق تتعلق بالأموال وحق الله تعالى أحق أن يؤدى.

بعد هذا العرض للأدلة يبدو لي رجحان ما ذهب إليه الجمهور.

❑ ❑ ❑

---

(١) انظر الحديث في: المحلى: ٥/ ٢٠٨؛ السنن الكبرى: ٤/ ١٠٧؛ الدارقطني مع التعليق المغني: ١/ ٢٠٦ وما بعدها؛ الترمذي: ٣/ ٣٢.

(٢) انظر هذه الآثار في: المحلى/ الصفحة السابقة.

المبحث الثاني
زكاة الدين

للدين طرفان: مدين، ودائن. وقد اختلف الفقهاء في حكم الزكاة بالنسبة لكل واحد منهما، وهذا يقتضي إفراد الكلام عن حكم الزكاة بالنسبة لكل منهما في مطلب مستقل، لذلك فإن هذا المبحث سيتضمن مطلبين:

* * *

المطلب الأول
حكم الزكاة بالنسبة للمدين

المدين الذي لم يستغرق الدين جميع ماله، وكان فيما عنده زيادة على مقدار الدين تبلغ نصاباً، فإن الزكاة تجب في هذه الزيادة، لا خلاف في ذلك بين الفقهاء.

وإنما حصل بينهم خلاف فيمن استغرق الدين جميع ماله: كالمدين بألف دينار وعنده ألف؛ فهذا هل تجب عليه زكاة في الألف التي عنده أو لا تجب؟ وكذلك من لم يستغرق الدين جميع ماله: كمن عليه ألف وعنده ألفان، فهذا هل تجب الزكاة عليه في مقدار الدين والمقدار الزائد فيزكي ألفين؟ أو لا تجب الزكاة عليه في مقدار الدين فيزكي الألف الزائد فقط؟.

هنا اختلف الفقهاء على مذهبين:

المذهب الأول: قال بعض الفقهاء: الدين لا يمنع وجوب الزكاة، وعليه فمن اجتمعت فيه شروط الزكاة وجبت عليه في جميع ماله ولو كان

مديناً. وهذا هو الصحيح من مذهب الشافعي، وبه قالت الظاهرية والإمامية وبعض الزيدية.

المذهب الثاني: قال الجمهور: لا تجب الزكاة على من استغرق الدين جميع ماله، ومن لم يستغرق الدين ماله فهذا لا تجب عليه الزكاة في مقدار الدين، وإنما تجب فيما تبقى إذا بلغ نصاباً. وبذلك قال أبو حنيفة وأحمد في صحيح مذهبه وبعض الزيدية، وهو قول للشافعي، وبه قال مالك أيضاً، إلا أنه استثنى الماشية والزروع فقال بوجوب الزكاة فيهما وإن كان مالكهما مديناً. وقول مالك هذا هو رواية عن أحمد[1].

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ احتج القائلون بالوجوب:

بعموم الأدلة الدالة على وجوب الزكاة، إذ هي توجب الزكاة في الأموال من غير تفريق بين أن يكون المالك مديناً أو غير مدين.

وقالوا: إن الزكاة متعلقة بالمال؛ وهو ملك لصاحبه يتصرف به كما يشاء، بينما الدين متعلق بذمته، فلا يمنع أحدهما الآخر.

والجواب على ذلك: أن الأدلة الموجبة للزكاة إنما تتناول الغني فقط، والشخص الذي ركبته الديون فاستغرقت ماله وربما زادت، هل هذا يعتبر غنياً؟.

الجواب: لا، وذلك لأن مثل هذا المدين يجوز أن يعطى من مال الزكاة ما يعينه على سداد دينه، فلو كان غنيّاً لما جاز إعطاؤه من مال الزكاة.

ثم إن الملاحظ: أن القائلين بوجوب الزكاة على المدين قد انقسموا إلى قسمين في أمر أخذ الزكاة ممن له الدين:

---

(١) الهداية: ١/ ٤٨٦؛ شرح الرسالة: ١/ ٤٢٦؛ المجموع: ٥/ ٣١٣؛ الشرح الكبير: ٢/ ٤٥٠. المحلى: ٦/ ١٠١؛ البحر الزخار: ٣/ ١٤١؛ مفتاح الكرامة: ٣ ق ٢/ ١٢٤.

فمنهم: كالشافعي وغيره قالوا: يجب أخذ الزكاة منه أيضاً، وهذا يعني أنهم أوجبوا زكاتين من مال واحد في وقت واحد، فكيف يصح هذا؟ ومنهم: كابن حزم؛ قالوا: لا زكاة على من له الدين، وهذا يعني أنهم عكسوا الأمر فلم يوجبوا الزكاة على الدائن مع غناه، وأوجبوها على المدين مع حاجته.

كل ذلك لأن المدين يسمى مالكاً لما بيده من المال، ولم يلحظوا أن ملكيته لهذا المال ضعيفة، إذ إن للدائنين طلب الحجر على أمواله وانتزاعها منه.

ثانياً ـ أما الجمهور:

فقد احتجوا بما سبقت الإشارة إليه: من أن الزكاة إنما وجبت على الغني بنص حديث معاذ السابق، ومن استغرق الدين جميع ماله لا يسمى غنيّاً، ومقدار الدين بالنسبة لمن لم يستغرق الدين ماله هو في الحقيقة ليس ملكاً له، لتعلق حق الدائنين به؛ فلم يبق له إلا الزائد عن مقدار الدين، فهذا تجب فيه الزكاة إذا بلغ نصاباً.

والذي يبدو لي: أن المسألة بحاجة إلى التفصيل التالي:

وذلك لأن الدين إما أن يكون مستغرقاً لجميع مال الدين أو لا؛ فإن كان مستغرقاً فهذا لا زكاة عليه، لما قلناه: من أنه في هذه الحالة لا يسمى غنياً، والزكاة إنما تجب على الغني بنص حديث معاذ السابق، ولأن ماله معرض للانتزاع منه إما بحجر الدائنين عليه، أو بأن يعلن هو إفلاسه. ويعضد هذا حديث ذكره ابن قدامة، قال:

روى أصحاب مالك عن عمير بن عمران عن شجاع عن نافع عن ابن عمر: أنه ﷺ قال: «**إذا كان لرجل ألف درهم وعليه ألف درهم؛ فلا زكاة عليه**»[١].

---

(١) المغني: ٢/ ٦٣٥.

لكني لا أعلم مدى صحة هذا الحديث، فإني لم أعثر عليه فيما بين يدي من كتب السنة والأثر، ثم إن في إسناده عمير بن عمران، فإن كان هو الحنفي، فقد ضعفه ابن عدي، وشجاع الذي يرويه عن نافع لا أدري من هو؟!.

وعلى أية حال فإن صح فهو نص فيما قلته، وإلا فإن فيما ذكرته قبل ذلك كفاية.

أما إذا لم يستغرق الدين جميع ماله، فهذا لا يخلو إما أن يكون ما عليه من الدين حالّاً أو مؤجلاً.

فإذا كان حالّاً فإن مقدار الدين لا زكاة عليه فيه، وذلك لتعلق حق الدائنين به، وقد استحقه الدائنون قبل تعلق الزكاة به، فيقدم حق الدائنين لذلك، وعليه أن يزكي ما تبقى من ماله إن كان نصاباً.

ويعضد هذا ما صح عن السائب بن يزيد أنه سمع عثمان خطيباً على منبر رسول الله ﷺ يقول:

«هذا شهر زكاتكم، فمن كان منكم عليه دين فليقض دينه؛ حتى تخلص أموالكم فتؤدوا منها الزكاة»، وفي رواية: «من كان عليه دين فليقضه، ثم ليزك ما بقي»[(١)].

قال ابن قدامة: إن عثمان قد قال ذلك بمحضر من الصحابة، فلم ينكروه، فدل ذلك على اتفاقهم عليه.

أقول: واضح أن هذا في الدين الحال، لأن الذي يؤمر بقضاء دينه إنما هو الذي حل عليه هذا الدين.

أما إذا كان مؤجلاً فهذا لا يمنع وجوب الزكاة عن المدين، وذلك لأن الزكاة قد تعلقت بمال المدين قبل تعلق حق الدائنين به، فتقدم الزكاة لذلك. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإننا ننبه إلى أن هذه الصورة إنما هي

---

(١) التلخيص: ٢/ ١٦٣؛ المطالب العالية: ١/ ٢٣٤.

مفترضة في مدين لم يستغرق الدين جميع ماله، بمعنى: أن لدى المدين من الأموال ما يكفي لسد الدين وزيادة، وهذا يعني بوضوح أنه لم يستدن لسد حاجته فلم يبق إلا أنه قد استدان لكي ينمي ما استدانه حتى يدر عليه ربحاً، والقاعدة الشرعية تقول: **(الغُنم بالغرم)**، وعليه فما دام قد استدان لكي يغنم ما يدره عليه هذا الدين من ربح، فعليه إذن أن يغرم زكاته.

ويعضد هذا ما رواه ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام قال: قال رجل لعمر: «يجيء إبان صدقتي، فأبادر صدقتي، فأنفق على أهلي وأقضي ديني؟ قال عمر: لا تبادر بها، واحسب دينك وما عليك، وزكِّ ذلك أجمع»[1].

فهذا عمر رضي الله عنه ينهى الرجل عن المبادرة بقضاء دينه الذي لم يحل أجله بعد، إذا علم منه أنه إنما يفعل ذلك لكي يتخلص من زكاته ويلقي بتبعتها على الدائن، فنهاه عن ذلك وأمره أن يزكيه مع أمواله.

فإن قيل: ما الدليل على أن الدين لم يحل أجله بعد؟.

قلت: هذا واضح من كلام الرجل، ثم إنه لا يعقل أن ينهاه عمر عن المبادرة بقضاء دين قد حلَّ أجله، لأن عدم المبادرة في هذه الحالة يكون مطلاً، **ومطل الغني ظلم** كما صح في الأثر[2].



المطلب الثاني
حكم الزكاة بالنسبة للدائن

إذا كان لشخص على آخر دين وحان أوان زكاة الدائن، فهل يجب في

(١) المحلى: ٦/ ١٠٠.

(٢) انظر الحديث في: البخاري: ٤/ ٣٨١.

هذه الحالة أن يحسب مقدار الدين ويدفع زكاته مع ما عنده من أموال أم لا؟.

اختلف الفقهاء هنا على مذاهب:

المذهب الأول: لا تجب على الدائن زكاة الديون التي له على الناس، سواء كان الدين حالّاً أو مؤجلاً، على موسر مقر مستعد للدفع أو على معسر: مقر أو منكر كل ذلك سواء، لا تجب على الدائن زكاته حتى يقبضه، وإذا قبضه استأنف به حولاً جديداً. بذلك قال الظاهرية، وهو المشهور عند الإمامية؛ ومقابل المشهور عندهم: إذا كان الدين حالّاً على موسر مقر مستعد للدفع وجبت زكاته، وإلا فلا.

المذهب الثاني: لا تجب زكاة الدين على الدائن حتى يقبضه، وإذا قبضه زكاه عن سنة واحدة، ولو مضى عليه عند المدين عدة سنين. وهذا مذهب مالك، إلا أنه استثنى التاجر المدير، وهو الذي يدير تجارته يوماً بيوم، فيبيع ويشتري بسعر اليوم دون نظر إلى حالة السوق: كأرباب الحوانيت، قال: فهذا إن باع تجارته نسيئة وكان الدين مرجوّاً، أي: على موسر مستعد للدفع فهذا تجب زكاته في الحال، وإلا فحكمه هو ما سبق ذكره في بقية الديون.

المذهب الثالث: لا تجب الزكاة على الدين إلا بعد قبضه، وحينئذ تجب زكاته عما مضى من السنين. وبهذا قال الزيدية، وهو مذهب أحمد أيضاً فيما إذا كان الدين على مقر موسر مستعد للدفع، أما إذا لم يكن كذلك فعن أحمد فيه روايتان: الراجحة منهما عدم وجوب الزكاة فيه.

المذهب الرابع: إذا كان الدين حالّاً مرجوّاً، أي: على مليء مقر مستعد للدفع، أو غير مقر ولكن عليه بينة ويمكن الحصول عليه بالتقاضي؛ فهذا تجب زكاته في الحال وإن لم يقبض. أما إذا كان غير ذلك فهذا لا تجب زكاته إلا بعد قبضه، وحينئذ يزكي عما مضى من السنين. وبهذا قال

الشافعي، إلا أنه استثنى الدين إذا كان ماشية؛ فقال: هذا لا زكاة فيه لأن السوم شرط في زكاة الماشية، وإذا كانت في الذمة لا يتصور سومها.

المذهب الخامس: وهو مذهب أبي حنيفة، فإنه قد قسم المال إلى قسمين: مرجوّ وغير مرجوّ.

أما غير المرجو: فهذا لا تجب فيه الزكاة إلا بعد القبض وحولان الحول عليه من حين القبض.

وأما المرجو: فهو أقسام ثلاثة: ضعيف، ومتوسط، وقوي.

أما الضعيف: وهو بدل ما ليس بمال: كالمهر، فهذا حكمه حكم الدين غير المرجو.

وأما القوي: وهو بدل القرض ومال التجارة، فهذا لا تجب الزكاة فيه إلا إذا قبض منه أربعين درهماً فصاعداً، وحينئذ يزكيه عما مضى من السنين.

وأما الدين المتوسط: وهو بدل مال ليس للتجارة كثمن دار السكنى ونحوه، إذا باع ذلك نسيئة، فهذا فيه روايتان:

إحداهما: حكمه حكم الدين الضعيف.

والثانية: حكمه حكم الدين القوي، إلا أنه يشترط أن يكون ما قبضه منه مئتي درهم فصاعداً.

ثم ينبغي أن يلاحظ هنا: أن ما اشترط فيه الحول، أو اشترط فيه أربعون درهماً أو مئتا درهم؛ كل ذلك مفترض فيما إذا لم يكن لدى الدائن مال غير الدين، أما إذا كان لديه مال يبلغ نصاباً من غيره فإنه يضمه إلى ما عنده من مال ويزكيه[1].

---

(١) الهداية مع فتح القدير: ١/ ٤٨٩، وما بعدها؛ البحر الرائق: ٢/ ٢٢٣؛ مجمع الأنهر: ١/ ١٩٥؛ المدونة: ٢/ ١٩؛ مغني المحتاج: ١/ ٤١٠؛ المغني: ٢/ ٦٣٨؛ الفقه على المذاهب الأربعة: ١/ ٢٢٣؛ المحلى: ٦/ ١٣٠؛ البحر الزخار: ٣/ ١٥٢.

الأدلة ومناقشتها

لا أعلم في هذه المسألة حديثاً صحيحاً وارداً عن الرسول ﷺ، كما أن فتاوى الصحابة في ذلك مختلفة.

وكل ما عثرت عليه من الأحاديث في ذلك، هو حديث ذكره صاحب البحر الزخار بلفظ: أنه ﷺ قال: «**ليس على من أقرض مالاً زكاة**».

ولم أعثر على هذا الحديث فيما بين يدي من كتب الأثر، وإنما ذكر الحافظ ابن حجر في المطالب العالية: أن أبا يعلى روى عن الرسول ﷺ قوله: «**ليس على من استلف مالاً زكاة**».

وقد ذكر محقق الكتاب: أنه جاء في بعض نسخ الكتاب وغيره بلفظ: (أسلف) بدل (استلف)، والفرق بين معاني اللفظين واضح، وحديث صاحب البحر يتطابق مع حديث أبي يعلى إذا كان بلفظ (أسلف)، لكن الحديث على أية حال لا حجة فيه، لأن في إسناده محمد بن زاذان وهو ضعيف[1].

إذا عرفنا هذا فإن سائر المذاهب المذكورة ـ فيما أعلم ـ لم تورد فيما ذهبت إليه حديثاً عن الرسول ﷺ يجب المصير إليه، وإنما احتجوا بأدلة عقلية أو آثار عن بعض الصحابة أو التابعين أو الفقهاء، فإذ لم يوجد في المسألة حديث صحيح وفتاوى الصحابة في ذلك مختلفة، فالمسألة إذن فيها مجال للنظر.

والذي يبدو لي فيها التفصيل التالي:

الدين إذا كان حالاً على مدين موسر مستعد للدفع، فهذا تجب زكاته عند الحول قبض أو لم يقبض؛ لأن الدين في هذه الحالة في حكم المال الذي عند صاحبه، والدائن قد قصَّر بعدم القبض، فهذا الدين كثير الشبه بالمال المودع عند الغير.

(١) المطالب العالية: ١/ ٢٣٤.

أما غير الدين المذكور، فهذا لا يجب على الدائن دفع زكاته إلا بعد قبضه، ويزكيه حينئذ عن سنة واحدة، ولو مضى عليه عند المدين عدة سنين؛ وذلك لأن المال قد كان خلال الحول الأول جزءاً من أموال الدائن النامية ولو لبعض الحول، فلما حال عليه الحول لزمته زكاته؛ لكن يؤخر عنه وجوب دفعها لعدم التيقن من عود هذا المال، فلما عاد المال زال سبب التأخير فوجب الدفع، أما ما تلا الحول الأول من السنين فهذه لا تجب فيها زكاة هذا المال؛ لأنه لا يعد جزءاً من الأموال النامية للدائن خلالها، ضرورة أن المال ليس تحت تصرفه، وقد عهدنا من الشارع عدم إيجاب الزكاة في شيء من الأموال ما لم يكن هذا المال نامياً بنفسه يعود نماؤه للمالك: كالماشية والزروع، أو قابلاً للنماء عند إرادة تنميته: كالنقد وعروض التجارة، والدين إنما هو شيء في ذمة المدين فهو بالنسبة للدائن غير نامٍ بنفسه ولا قابل للتنمية؛ لذلك قلت: لا تجب فيه زكاة عما تلي العام الأول من السنين.

والله تعالى أعلم.



المبحث الثالث
إخراج القيمة في الزكاة

لقد نص الشارع على الواجب الذي يجب إخراجه في الزكاة، وعليه فإذا أخرج المزكي عين ما نص عليه الشارع فإن ذلك يجزئ بلا خلاف، لكن لو أراد العدول عن عين ما نص عليه الشارع إلى قيمته؛ فهل يجزئ ذلك عنه؟ وذلك كمن عنده أربعون من الغنم، فالواجب المنصوص عليه شاة تجزئ عنه إذا أخرجها بالاتفاق، فلو أراد أن يخرج بدل الشاة قيمتها: نقداً أو غيره، فهل يجزئ ذلك عنه؟.

هنا اختلف الفقهاء على مذهبين رئيسين:

المذهب الأول: لا يجوز إخراج القيمة ما لم تدع ضرورة لذلك: كأن يجبر السلطان الناس على دفع القيمة، أو لا يجد المزكي عين الواجب عليه. وإلى ذلك ذهب الشافعي، والظاهرية، وأحمد في أظهر الروايتين عنه، وبعض المالكية، وبعض الزيدية.

المذهب الثاني: يجوز دفع القيمة في الزكاة. وعليه فلو وجبت على المزكي شاة فأخرج قيمتها نقداً أو زرعاً، أو وجب عليه نقد فأخرج بدله ماشية أو غيرها جاز ذلك، وأجزأ عن المزكي ما دام ما يخرجه مساوياً في القيمة لما وجب عليه.

وإلى ذلك ذهب أبو حنيفة والإمامية، وبعض الزيدية، وأحمد في رواية وبعض المالكية. بينما قال فريق آخر من المالكية: إن كان الواجب غير النقد

يجوز إخراج قيمته نقداً، أما إذا كان الواجب نقداً فإنه لا يجوز إخراج غيره عنه(١).

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ أدلة أصحاب المذهب الأول:

احتج المانعون لجواز دفع القيمة بما يلي:

١ ـ ما روي عن معاذ: أن رسول الله ﷺ بعثه إلى اليمن وقال له: «**خذ الحب من الحب، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل، والبقرة من البقر**» رواه أبو داود(٢).

فهذا ﷺ يأمره بأخذ الحب من الحب، والشاة من الغنم. . . وهكذا فلا يجوز العدول عنه.

وأجيب: بأن الحديث من رواية عطاء بن يسار عن معاذ، وقد أخرجه الحاكم أيضاً، وقال: هو صحيح على شرط الشيخين إن صح سماع عطاء من معاذ، فإني لا أتقنه. وقد عقب الذهبي على ذلك بقوله: إن عطاء لم يلقَ معاذ بن جبل(٣).

على أن الحديث يمكن حمله على أن المراد منه: أمر الرسول ﷺ لمعاذ بالتيسير، بأن لا يكلف أحداً ما ليس عنده، بل يأخذ من كل قوم ما هو متيسر عندهم: فيأخذ من أهل الزرع الزرع، ومن أهل الغنم الشاة وهكذا، فلا تبقى فيه حينئذ دلالة على أن ما ذكر فيه هو المجزئ دون غيره.

---

(١) الهداية مع فتح القدير ١/٥٠٧؛ شرح الدردير مع حاشية الدسوقي: ١/٥٠٢؛ شرح الرسالة: ١/٤٤٨؛ المجموع: ٥/٤٠١؛ نيل الأوطار: ٤/١٧١؛ المغني: ١/٦٦١؛ المحلى: ٦/٢٩؛ مفتاح الكرامة: ٣ ق ٢/٨٢.

(٢) سنن أبي داود: ٢/١٠٩.

(٣) المستدرك: ١/٣٨٨.

٢ ـ واحتجوا أيضاً بما ورد في الصحاح من أنه ﷺ قد عين الواجبات في الزكاة وذكر الأمور المتعلقة بها تفصيلاً؛ سواء منها ما يتعلق بالماهية وغيرها، وعليه فما دام الرسول ﷺ قد حدد الواجبات وعينها، فإنه لا يجوز لذلك العدول عنها إلى القيمة، لأن الزكاة قربة، والواجب في القرب اتباع أمر الله تعالى فصارت كالأضحية وكعتق الرقبة في الكفارة، فكما لا يجوز العدول فيهما عن المنصوص عليه إلى القيمة بلا ضرورة، فكذلك لا يجوز هذا في الزكاة. وإلا كان ذلك إبطالاً للنص وهذا لا يجوز...

وأجيب عن ذلك: بأنه ليس في ذلك إبطال وإنما إعمال لنصين، وبيان ذلك: أن الله تعالى قد تكرم على عباده جميعاً بالرزق فقال: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦].

فمنهم من أنجز الله لهم وعده بالرزق بواسطة سبب من الأسباب: كالتجارة والزراعة وما إلى ذلك فأغناهم به، ومنهم من قطع عنهم الأسباب كالفقراء وغيرهم من أهل الحاجة، ولكي ينجز وعده لهؤلاء أيضاً أمر الأغنياء بقوله: ﴿...وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]؛ بأن يتقربوا إليه بإعطاء هؤلاء من ماله الذي عندهم مقادير معينة عينها في كل مال، شكراً لما أنعم به عليهم من نعمة المال، إذن فوجه القربة في الزكاة معروف، وهو سد حاجة المحتاج إليها وإيصال الرزق الذي وعده الله تعالى به، إذا عرفنا هذا فإن من المعلوم أن حاجات الإنسان كثيرة ومتنوعة، وهي أكثر بكثير من أعيان ما نص عليه الشارع، ولا تنسد كلها بأعيان هذه الأشياء التي نص عليها، فمن هنا عرفنا أن الأمر بإعطاء الشاة ونحوها مما نص عليه الشارع، ليس المقصود بها إعطاء هذه الأشياء بخصوصها، وإنما المقصود منها بيان مقدار المال الذي يجب دفعه وتنسد به حاجة مستحقي الزكاة، فإعطاء القيمة إذن ليس فيه إبطال للنص، وإنما هو إعمال للمعنى المفهوم من النصين: النص الواعد بالرزق، والنص الآمر بالدفع إلى الموعود به.

أما تشبيه الزكاة بالأضحية وبعتق الرقبة في الكفارة فهذا غير مسلم، لأن المقصود بالأضحية إنما هو التقرب إلى الله تعالى بالتضحية، كما أن المقصود بالعتق إنما هو تحرير رقبة الرقيق، وهذا لا يتحصل بدفع القيمة، لذلك لم يجز العدول عنهما إلى القيمة.

٣ ـ واحتجوا أيضاً بما صح في صدقة الفطر، عن ابن عمر قال:

«أمر الرسول ﷺ بصدقة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير»(١).

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ قد أمر بما ذكر في الحديث ولم يذكر القيمة، فلو جازت لبينها، لأن الحاجة قد تدعو إليها.

وأجيب: بأنه قد صح عن عبد الله بن ثعلبة عن أبيه: أنه ﷺ قال:

«أدوا صاعاً من بر أو قمح بين الاثنين، أو صاعاً من تمر أو شعير . . .» الحديث.

قال الزيلعي: رواه عبد الرزاق والدارقطني والطبراني بسند قوي صحيح(٢)، وصح نحو هذا عن أسماء رضي الله عنها(٣).

فهذا ﷺ يجعل نصف الصاع من القمح قائماً مقام الصاع من الشعير أو التمر، ولا معنى لهذا التفاوت إلا التفاوت في القيمة.

وقد قال ابن المنذر: لم يكن البر في عهد الرسول ﷺ في المدينة إلا اليسير منه، فلما كثر في زمن الصحابة رأوا أن نصف صاع منه يقوم مقام صاع من الشعير، ونقل ذلك بأسانيد صحيحة عن عثمان وعلي وأبي هريرة وجابر وابن عباس وغيرهم(٤).

---

(١) البخاري: ٣/ ٢٩٤.

(٢) نصب الراية: ٢/ ٤٠٧؛ الدارقطني: ١/ ٢٢٤.

(٣) مجمع الزوائد: ٣/ ٨١.

(٤) انظر: فتح الباري: ٣/ ٢٩٦.

٤ ـ واستدلوا أيضاً بمسألة الجبران في الزكاة: وهي تكون فيمن وجبت عليه في زكاة الإبل سنّاً معينة، فإذا لم يجدها ووجد ما دونها بدرجة قبلت منه مع شاتين أو عشرين درهماً جبراً للنقص. وإن وجد أعلى منها بدرجة قبلت منه ودفع له الجبران المذكور، كما ثبت تفصيل ذلك في الصحاح عن الرسول ﷺ(١).

وجه الاحتجاج بذلك: أن الرسول ﷺ قدر الجبران بشاتين أو عشرين درهماً، ولو كانت القيمة مجزئة لم يقدر الجبران بل كان أوجب التفاوت حسب القيمة.

وأجيب على ذلك: بأن هذا في حد ذاته دليل على جواز دفع القيمة، لأن العدول عن سن إلى سن أدنى أو أعلى مع دفع الفارق للمزكي أو أخذه منه ما هو في الحقيقة إلا عدول عن عين الواجب إلى القيمة، وما ذكره الرسول ﷺ من الجبران إنما هو قيمة الفارق بين السنين.

ثانياً ـ أما أصحاب المذهب الثاني:

فكان من حجتهم على جواز دفع القيمة ما ذكرناه في الإجابة على الأدلة الثلاثة الأخيرة من أدلة أصحاب المذهب الأول.

واحتجوا أيضاً بما يلي:

١ ـ روى طاوُس: أن معاذاً قال لأهل اليمن:

«ائتوني بعرض ثياب: خميص أو لبيس في الصدقة مكان الذرة والشعير، أهون عليكم، وخير لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة».

ذكره البخاري تعليقاً بصيغة الجزم، وأسنده يحيى بن آدم في كتاب الخراج، وذكره أبو عبيد في الأموال بلفظ: «خميس»(٢).

الخميص: الثياب الصفيقة، أو هو الخميصة، وهي كساء صغير.

---

(١) البخاري: ٣/٢٤٧، ٢٥٠

(٢) البخاري مع فتح الباري: ٣/٢٤٧؛ الأموال: ٢/٥٠٩.

الخميس: قيل: المراد به الثوب طوله خمسة أذرع.

اللبيس: أي ما يلبس.

ومعنى الحديث: أعطوني ثياباً آخذها منكم بدل الحبوب الواجبة عليكم.

وهذا دليل على جواز أخذ القيمة في الزكاة.

وقد ذكر أبو عبيد تعليقاً على هذا الحديث ما حاصله: أن الرسول ﷺ قد ثبت عنه: أنه أمر معاذاً بالتيسير على الناس، وقد فسر معاذ في هذا الحديث معنى التيسير الذي أمر به الرسول ﷺ.

وقد **اعترض** على الاستدلال بهذا الحديث: بأنه منقطع، لأن طاووساً لم يلق معاذاً.

وهذا صحيح، إلا أن احتجاج البخاري به يدل على قوته عنده، ويبدو من صنيع البخاري ومن أقوال العلماء أنهم اغتفروا هذا الانقطاع لوجود خصوصيات في رواية طاوُس عن معاذ؛ منها: أن مذهب معاذ مشتهر منتشر بين أهل اليمن، وطاوس يماني، كذا قال البيهقي.

ومنها: ما قاله الشافعي: طاوُس وإن لم يلق معاذاً فهو عالم بأمره لكثرة من لقيه ممن أدرك معاذاً، هذا ما لا أعلم فيه من أحد خلافاً[1].

واعترض ابن حزم بأن هذا لو صح فإنه يمكن أن يكون في الجزية لا في الزكاة.

وأجيب: بأن رواية البخاري صريحة في أن ذلك في الزكاة لا في الجزية.

وقد روى ابن أبي شيبة الأثر بلفظ: «إن معاذاً كان يأخذ العروض في الصدقة».

---

(١) التلخيص: ٢/ ١٥٢.

ورواه عبد الرزاق بلفظ: «كان يأخذ من أهل اليمن في زكاتهم العروض»[١]. فهذا لا يدع مجالاً للتأويل.

واحتج بعضهم على أن هذا لم يكن في الزكاة بأن معاذاً قال في حديثه: خير لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة.

والزكاة لم تكن تنقل إلى المدينة؛ لأنه ﷺ أمره أن يأخذها من أغنيائهم ويردها على فقرائهم.

وأجيب: بأنه كان ينقل إلى المدينة ما يفيض عن الحاجة في اليمن، وقد ذكر أبو عبيد: أن معاذاً بعث إلى عمر ثلث زكاة أهل اليمن في سنة، وفي سنة نصفها، وفي سنة كلها لأنه لم يجد من يأخذ منه الصدقة[٢].

واعترض أخيراً: بأن هذا غايته أنه اجتهاد من معاذ، فهو إذن قول الصحابي فلا حجة فيه.

والجواب على ذلك: أن هذا القول فيه مجازفة، وذلك لأن معاذاً كان مرسلاً من قبل النبي ﷺ في مهمة بيّن له بالتفصيل كيفية العمل فيها، ومعاذ كان أعلم الصحابة بالحلال والحرام بشهادة الرسول ﷺ له بذلك، فكيف يعقل والحالة هذه أن يفعل فعلاً يخالف فيه تعليمات النبي ﷺ، ثم هب أن ذلك كان باجتهاده، لكن ألم يرسل ما أخذه من أهل اليمن إلى الرسول ﷺ، فإذا كان ما فعله ليس بصواب، فلماذا لم ينقل إلينا إنكار النبي ﷺ ذلك عليه؟ إذن فالأمر لا يخلو إما أن يكون فعل معاذ بأمر من النبي ﷺ، وإما أن يكون باجتهاد منه أقره الرسول ﷺ عليه، وعلى أية حال فهو حجة.

٢ ـ واحتجوا أيضاً بحديث الصنابح الأحمسي قال:

---

(١) مصنف عبد الرزاق: ٤/ ١٠٥؛ فتح الباري: ٣/ ٢٤٧.

(٢) الأموال: ٢/ ٧٨٤.

بصر النبي ﷺ ناقة حسنة في إبل الصدقة[١]؟ فقال: **«ما هذه؟»** قال صاحب الصدقة: إني ارتجعتها ببعيرين من حواشي الإبل، قال: **«نعم إذن»**. رواه ابن حزم من طريق ابن أبي شيبة عن عبد الرحمن بن سلمان عن مجالد عن الصنابح، وكذلك ذكره الكمال ابن الهمام، إلا أنه قال: عن مجالد عن قيس بن أبي حازم عن الصنابح.

وذكره الكاساني بلفظ: (أخذتها)، وقال في رواية: (ارتجعتها). وقال: أخذ البعير ببعيرين، يكون باعتبار القيمة، فدل على مذهب أصحابنا، يعني: الحنفية[٢].

وقد ذكر محقق المحلى: أن الحديث صحيح إذا صح سماع مجالد من الصنابح.

أقول: هذا ليس بمشكلة، فإن الكمال كما ذكرت قد بين أن مجالداً رواه بواسطة قيس بن أبي حازم، فالحديث متصل، لكن الإشكال في مجالد بن سعيد الهمداني؛ فقد ضعفه أحمد ويحيى والنسائي[٣] وغيرهم، فكيف يكون الحديث مع ذلك صحيحاً؟!.

لكن ذكر الهيثمي: أن الطبراني رواه في الكبير، وضعفه بمحمد بن يزيد بن سنان[٤] ولم يذكر مجالداً، فإن كان هذا طريقاً آخر فالحديث حسن.

ومع ذلك فهناك احتمال أن يكون معنى قوله: (أخذتها) أي: اشتريتها، فإن لجابي الصدقة أن يشتري لمستحقي الزكاة من أموالهم ما يراه نافعاً لهم؛ فإذا كان هذا معناه، وليس معناه أخذتها بدل بعيرين ممن وجبت عليه الزكاة، فحينئذ لا يبقى في هذا الحديث حجة.

---

(١) إنما استنكر الرسول ﷺ؛ لأنه كان قد نهى جباة الزكاة عن أخذ كرائم الأموال.

(٢) المحلى: ٦/ ٢٨؛ فتح القدير: ١/ ٥٠٩؛ بدائع الصنائع: ٢/ ٨٦٢.

(٣) ميزان الاعتدال: ٣/ ٤٣٨.

(٤) مجمع الزوائد: ٣/ ٨٣.

٣ ـ احتج أبو عبيد على جواز دفع القيمة:

بأن عمر وعلياً كانا يأخذان في الجزية القيمة، فإن عمر كان يأخذ الماشية فيها، وكان علي يأخذ حتى الإبر والحبال. مع أن الأصل في الجزية النقد والطعام، فكأنه قاس الزكاة على الجزية.

بعد هذا العرض لأدلة الطرفين يمكننا التوفيق بينها بأن **نقول**: إن الأصل في الزكاة هو الالتزام بعين الواجب الذي نص عليه الشارع، إذ به تبرأ الذمة بيقين لاتفاق العلماء على إجزائه، ولأنه يمنع حدوث أي اختلاف بين المزكي وبين جابي الزكاة، وعليه فإذا وجد المنصوص عليه وأراد أحد الطرفين دفعه؛ فليس للآخر الامتناع عن ذلك.

أما إذا لم يوجد المنصوص عليه في مال المزكي فإنه لا يكلف الحصول عليه من الخارج. ويجوز العدول عنه إلى القيمة، استرشاداً بمسألة الجبران، فقد روي عن عمر رضي الله عنه: أنه كان يأمر بأخذ الجبران عند عدم وجود السن المطلوبة، وذلك عين الوارد عن النبي ﷺ، كما روي عنه جواز أخذ القيمة[١]. الأمر الذي يدل على صحة قول من قال: إن مسألة الجبران دليل على جواز العدول إلى القيمة.

كما يجوز العدول إلى القيمة إن كان في ذلك تيسير على المزكي أو نفع لمستحقي الزكاة، أو تحقق في ذلك الأمران معاً، وذلك استرشاداً بفعل معاذ، وقد ذكرت لك فيما سبق قول أبي عبيد: أن الرسول ﷺ قد أمر معاذاً بالتيسير، وقد فسر معاذ ذلك الأمر بفعله. لكن يشترط في هذه الصورة رضا المزكي والجابي معاً. فلا يجوز إجبار أحدهما على غير المنصوص عليه عند وجوده، وذلك لأن الرسول ﷺ أمر الجباة بعدم التعدي وغلظ في ذلك فقال: «**المتعدي في الصدقة كمانعها**» رواه أبو داود وغيره[٢]. وقال لمعاذ:

---

(١) مصنف عبد الرزاق: ٤/ ٤٠ و١٠٥.

(٢) سنن أبي داود: ٢/ ١٠٥؛ مجمع الزوائد: ٣/ ٨٣.

«إياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب» رواه البخاري(١) .

وإجبار المزكي على دفع القيمة وأخذها منه بدون رضاه تعد وظلم، وأيضاً فإن الرسول ﷺ أمر المزكي بإرضاء الجابي، لأنه في الحقيقة مسؤول عن رعاية مصالح الفقراء وغيرهم من مستحقي الزكاة، فقد قال ﷺ: **«لا يصدر المصدق إلا وهو عنكم راض»** رواه الطبراني في الأوسط ورجاله ثقات(٢)، فإجبار الجابي على أخذ القيمة بدون رضاه منافٍ لهذا الحديث.

بقي أن يقال: إذا لم يوجد جابٍ للزكاة، وكان المزكي هو الذي يقوم بتوزيع زكاته بنفسه، فهل يجوز له إخراج القيمة؟.

الذي يبدو لي: أنه إذا لم يحابِ نفسه في ذلك، وأقام نفسه مقام الجابي في رعاية مصالح الفقراء، ورأى أن إخراج القيمة أنفع لمستحقي الزكاة من العين المنصوص عليها، فإنه في هذه الحالة يجوز له دفع القيمة.

❑❑❑

---

(١) البخاري هامش الفتح: ٣/ ٢٨٥.

(٢) مجمع الزوائد: ٣/ ٧٩.

المبحث الرابع
الخمس

ذكر الفقهاء الأموال التي يؤخذ منها الخمس، على خلاف بينهم في بعضها؛ هذه الأموال هي:

١ ـ الغنائم.

٢ ـ الكنوز.

٣ ـ المعادن.

٤ ـ الصيد وما يخرج من البحر.

٥ ـ أموال أخرى اختص الإمامية في القول بمشروعية الخمس فيها.

وسأفرد كل واحد منها بمطلب مستقل، لذلك فإن هذا المبحث سيتضمن خمسة مطالب:

* * *

المطلب الأول
الغنائم

الغنيمة: هي المال الذي يحصل عليه المسلمون من الكفار المحاربين بقتال. هذه الغنيمة تقسم إلى خمسة أقسام، أربعة أقسام منها توزع على الغانمين، للراجل منهم سهم، وللفارس سهمان عند أبي حنيفة، وقال الأئمة الثلاثة: للفارس ثلاثة أسهم، وصحيح السنة يؤيد هذا.

أما الخمس الباقي فهذا هو الذي يعنينا الكلام عنه هنا، وقد بينت مصرفه الآية الكريمة قال تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١].

ومع النص في هذه الآية على مصارف الخمس اختلف في هذه المصارف على خمسة مذاهب:

المذهب الأول: قال مالك: الخمس لا يستحق لصنف دون صنف، وإنما هو موكول إلى نظر الإمام يصرفه فيما يراه مصلحة للمسلمين، فأينما يجد المصلحة صرفه في هذه الأصناف كلها أو بعضها أو في غيرها، أما ذوو القربى فإنه يعطيهم كفايتهم من بيت المال، فذكر الأصناف في الآية للتمثيل لا للحصر في رأيه.

المذهب الثاني: قال أبو حنيفة: يقسم الخمس إلى ثلاثة أقسام:

لليتامى، والمساكين، وأبناء السبيل.

أما ذكر الله تعالى في الآية فهذا ليس لإثبات سهم له: فإن الأشياء كلها ملك لله تعالى، وإنما ذكر اسمه تعالى لافتتاح الكلام به على سبيل التعظيم. وأما سهم الرسول ﷺ فإنه قد سقط بوفاته.

وأما سهم ذوي القربى فقد سقط بوفاته ﷺ، لأنهم إنما كانوا يعطونه لنصرتهم للرسول ﷺ، وبعد وفاته زال السبب.

وعليه: فالغني منهم لا شيء له، أما غيره فإنه يعطى من الأسهم الثلاثة الباقية حسب حاله.

المذهب الثالث: قال الشافعي وأحمد والظاهرية: يقسم إلى خمسة أقسام؛ فإنهم قالوا في سهم الله تعالى كما قال أبو حنيفة.

تبقى خمسة أسهم: يصرف سهم الرسول ﷺ منها في مصالح المسلمين، وسهم ذوي القربى هو للموجود منهم من بني هاشم وبني

المطلب، والأسهم الثلاثة الباقية هي لمن ذكر في الآية: يتامى المسلمين ومساكينهم وأبناء السبيل منهم.

المذهب الرابع: قال الزيدية: يقسم إلى ستة أقسام كما هو ظاهر الآية. ويكون سهم الله تعالى لمصالح المسلمين، وسهم الرسول ﷺ للإمام، وسهم ذوي القربى للموجود منهم من بني هاشم فقط، وقالوا في الثلاثة الباقية منها بمثل ما قال فيها الشافعي ومن وافقه.

المذهب الخامس: قال الإمامية في المشهور عندهم: تقسم إلى ستة أسهم:

ثلاثة منها للإمام: لأن سهم الله تعالى للرسول، وبعد وفاته ﷺ انتقل سهم الله تعالى وسهم الرسول للإمام بالوراثة، كما أن المراد بذوي القربى عندهم هو الإمام خاصة، فهذه ثلاثة أسهم له.

وأما الثلاثة الباقية فهي: لليتامى والمساكين وأبناء السبيل للذي يوجد منهم من بني عبد المطلب فقط، لا من عموم المسلمين.

واستدلوا على ذلك بروايات رووها عن الحسين والصادق.

هذه خلاصة أقوال الفقهاء في مصرف الخمس[(١)].

الأدلة ومناقشتها

أورد أدلة الشافعي ومن وافقه؛ ومن خلالها سيتبين ما يرد على البقية:

١ ـ فقد صح عن جبير بن مطعم قال:

لما كان يوم خيبر وضع رسول الله ﷺ سهم ذوي القربى في بني هاشم وبني المطلب، وترك بني نوفل وبني عبد شمس، فانطلقت أنا وعثمان بن

---

(١) الهداية: ٢/ ١٠٨ و١١٠؛ القوانين الفقهية، ص ١٣٠؛ المهذب: ٢/ ٢٦١ و٢٦٣؛ المغني: ١/ ٤٤٣ و٤٥٠؛ الإفصاح، ص ٣٧٨؛ المحلى: ٧/ ٣٢٧؛ تفسير الرازي: ١٥/ ١٦١؛ البحر الزخار: ٣/ ٢١٤ و٢٢٤؛ شرائع الإسلام: ١/ ١٨١ وما بعدها؛ من لا يحضرهُ الفقيه: ٢/ ٢٣؛ فقه الإمام جعفر الصادق: ٢/ ١٢٢.

عفان حتى أتينا النبي ﷺ فقلنا: يا رسول الله! هؤلاء بنو هاشم لا تنكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله به منهم، فما بال إخواننا بني المطلب أعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة؟ فقال رسول الله ﷺ: «**إنا وبنو المطلب لا نفترق في جاهلية ولا إسلام، وإنما نحن وهم شيء واحد**» وشبك بين أصابعه. رواه أبو داود، ورواه ابن حزم بإسناده وزاد فيه قال: «فقسم بينهم خمس الخمس القمح والتمر والنوى»[(١)].

٢ ـ وعن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: سمعت علياً يقول:

«ولاني رسول الله ﷺ خمس الخمس، فوضعته مواضعه حياة رسول الله ﷺ، وحياة أبي بكر وحياة عمر، فأتي بمال فدعاني فقال: خذه، فقلت: لا أريده، قال: خذه فأنتم أحق به، قلت: قد استغنينا عنه، فجعله في بيت المال» رواه أبو داود[(٢)].

فقد دل الحديث الأول على أن المراد بذوي القربى: هم بنو هاشم وبنو المطلب، كما دل الحديثان معاً على أن سهم الله تعالى وسهم الرسول ﷺ هما سهم واحد، لأنهما لو كانا سهمين لما كان نصيب ذوي القربى خمس الخمس، بل كان سدس الخمس، بينما الحديثان قد نصا على أن السهم الذي جعله الرسول ﷺ لهم كان خمس الخمس.

كما دل الحديث الثاني: على أن سهم ذوي القربى لم يسقط بوفاة الرسول ﷺ؛ فهو حقهم كما هو واضح من الحديث، ولهم بعد ذلك أخذه أو تركه للمسلمين.

٣ ـ أما الدليل على أن سهم رسول الله ﷺ يكون بعده للإمام يصرفه في مصالح المسلمين؛ فهو ما رواه أبو داود بإسناده عن أبي بكر الصديق

---

(١) أبو داود: ٣/ ١٤٦؛ المحلى: ٧/ ٣٢٨.

(٢) أبو داود: ٣/ ١٤٤.

رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن الله عزَّ وجلَّ، إذا أطعم نبياً طعمة فهي للذي يقوم من بعده**».

وليس معنى ذلك أنه تكون ملكاً لولي الأمر من بعده، وإنما معناه: ينفقه في مصالح المسلمين؛ بدليل قوله ﷺ: «**لا تقسم ورثتي ديناراً، ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة**»، وقوله ﷺ: «**كل مال النبي صدقة إلا ما أطعمه أهله وكساهم، إنا لا نورث**»، وقوله: «**لا نورث، ما تركنا فهو صدقة، وإنما هذا المال لآل محمد: لنائبتهم وضيفهم، فإذا مت فهو إلى من ولي الأمر من بعدي**» رواها أبو داود.

هذا هو خلاصة الاستدلال لهذه المسألة، ومع ذلك فإني أستحب إخراج شيء من الخمس قبل تخميسه يوضع في مصالح المسلمين، لاسيما في عمارة الكعبة، وذلك لما رواه أبو عبيد بإسناده عن أبي العالية قال: كان رسول الله ﷺ يؤتى بالغنيمة فيضرب بيده؛ فما وقع فيها من شيء جعله للكعبة وهو سهم بيت الله، ثم يقسم ما بقي على خمسة: فيكون للنبي ﷺ سهم، ولذي القربى سهم، ولليتامى سهم، وللمساكين سهم، ولابن السبيل سهم. قال: والذي جعله للكعبة فهو سهم الله تعالى[1].

وهذا الحديث على إرساله ووجود الحجاج بن أرطأة في إسناده وهو مدلس وقد عنعن، إلا أن ظاهر الآية يعضده؛ ولو صح لما كان هناك مانع من القول بالوجوب، وهو لا يتعارض مع قولنا بتقسيم الخمس أخماساً على نحو ما ذكرت؛ لأن هذا الشيء إنما لا يخرج من الخمس قبل تخميسه.

* * *

(١) الأموال: ١/ ٤٥٤.

المطلب الثاني
الكنوز[١]

الكنوز: هي الأموال المدفونة في الأرض مما سبق للإنسان حيازته قبل ذلك، ويعتبر هذا المال كنزاً ويجري عليه حكم الكنز بشروط:

الشرط الأول: أن يكون الدفين جاهلياً، أي: من الأموال التي دفنها أهل الجاهلية، ويعرف هذا بعلامة توجد في المال؛ كاسم من أسماء ملوك الجاهلية أو نقوشهم أو تاريخ أو ما شابه به ذلك.

هذا رأي جمهور العلماء، وقال الظاهرية: العبرة بأن يكون الدافن كافراً غير ذمي؛ سواء كان دفنه في الجاهلية أو في الإسلام.

لكني أرى: أن معرفة الدافن يكاد يكون متعذراً؛ لأن الفرض أن الدافن مجهول، أما المال فيمكن التعرف عليه بالعلامات الموجودة فيه كما قال الجمهور.

أما إذا كان الدفين إسلامياً بأن عرف ذلك بعلامات تدل عليه؛ فهذا ليس بكنز ولا يأخذ حكمه، وإنما هو لقطة فيأخذ حكمها.

وإذا لم تكن على المال علامات تدل على أنه جاهلي أو إسلامي، فهنا اختلفوا:

فقال أبو حنيفة ومالك والإمامية والشافعي في قول: يعتبر جاهليّاً ويأخذ حكم الكنز.

وقال أحمد وهو الصحيح من مذهب الشافعي: يعتبر إسلامياً فيأخذ حكم اللقطة.

---

(١) والفقهاء يطلقون عليه: اسم الركاز، وبعضهم يطلق هذا الاسم على الكنوز والمعادن معاً، وسيأتي الكلام على المعادن فيما بعد.

والذي يبدو لي: أن المال يأخذ حكم الأرض الذي وجد فيها، فإن وجد في دار الإسلام اعتبر إسلامياً وإلا فهو جاهلي.

وذلك لأن للدار أثراً في تحديد هوية الشيء من حيث العموم، نظير ذلك: اللقيط الذي لا يعرف أباه، فإنه إذا وجد في دار الإسلام حكمنا بإسلام أبيه وبالتالي اعتبرنا اللقيط مسلماً، وإن وجد في دار غير الإسلام حكمنا بتبعيته لأهل تلك الدار.

الشرط الثاني: أن يوجد المال مدفوناً في أرض موات لم يعمرها مسلم ولا ذمي؛ يستوي في ذلك الصحارى وخرائب الجاهلية وقلاعهم.

فإن وجد في أرض مملوكة للواجد أو للغير فهنا اختلف الفقهاء:

فقال الظاهرية والزيدية: الحكم واحد؛ هو لواجده وعليه حق الله تعالى فيه. وبذلك قال أبو يوسف وأحمد في أظهر الروايتين عنه، إلا أنهما استثنيا ما وجد في أرض مملوكة لغير الواجد. فهذا يكون لمالك الأرض إن ادعاه، وإلا فهو للواجد.

وبهذا قال الإمامية أيضاً وزادوا على ذلك: أن من وجد كنزاً في أرض مملوكة له قد انتقل ملكها إليه من مالك آخر، وجب على الواجد عرضه على المالك السابق إن احتمل أن يكون الكنز له، فإن ادعاه في هذه الحالة فهو له، وإن لم يحتمل أنه للمالك السابق ولا لأحد من أهل عصره فهو لواجده.

وقال أبو حنيفة ومحمد ومالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين: إذا وجد الكنز في أرض مملوكة، فإذا كانت مملوكة للواجد وكان قد ملكها بالإحياء فالكنز له، وإلا فهو عند أبي حنيفة ومحمد لأول من ملك الأرض في الإسلام أو لورثته إن عرفوا، وإلا وضع في بيت المال، وقال بعض الحنفية: هو لأقصى مالك معروف للأرض أو لورثته.

وقال مالك والشافعي وأحمد في الرواية الموافقة لهما: هو لمن أحيا الأرض إن عرف، أو لورثته، وإلا وضع في بيت المال.

هذا كله عند أصحاب هذا المذهب إذا وجد الكنز في دار الإسلام.

أما إذا وجد في دار الحرب فهو لواجده وليس عليه فيه شيء عند أبي حنيفة ومحمد إن كان قد دخلها الواجد خلسة، أما إذا كان قد دخلها بأمان فهو لصاحب الأرض لا للواجد، لأنه لا يجوز الغدر بهم في هذه الحالة.

وقال مالك والشافعي: يعتبر الكنز في هذه الحالة غنيمة فيه الخمس، وما تبقى للواجد إن كان وحده، وإن كان ضمن الجيش فهو للجيش كله.

أما إذا وجد في دار عهد أو دار صلح فهو لمالك الأرض لا للواجد(١).

والذي يبدو لي رجحانه: هو ما دلت عليه الأحاديث، وتفصيله كما يلي:

روى الشافعي والنسائي وأبو داود وغيرهما عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن رسول الله ﷺ قال في كنز وجده رجل في خربة جاهلية: **«إن وجدته في قرية مسكونة أو طريق ميتاء فعرفه، وإن وجدته في خربة جاهلية أو قرية غير مسكونة ففيه وفي الركاز الخمس»** .ميتاء: مطروقة.

هذا اللفظ للشافعي، وقال الحافظ ابن حجر: إسناده حسن(٢).

فهذا الحديث يدل على أن الكنز إذا وجد في أرض غير مسكونة ولا مطروقة، لم تعمر أصلاً، أو أعمرت وخربت وتركها أصحابها، فهذا في كل الأحوال لواجده، وعليه حق الله تعالى فيه.

أما إذا وجد في أرض مسكونة أو مطروقة فهذا لقطة يجري عليه حكم اللقطة. لكن هذا محمول على ما إذا كانت هذه الأرض غير مملوكة لأحد:

---

(١) الهداية مع فتح القدير: ١/ ٥٣٩ وما بعدها؛ مجمع الأنهر مع الدر المنتقى: ١/ ٢١٣؛ الاختيار: ١/ ١٥٣؛ حاشية الدسوقي مع شرح الدردير: ١/ ٤٩٠؛ حاشية العدوي مع شرح الرسالة: ١/ ٤٣٦؛ المجموع: ٦/ ٨٤ وما بعدها؛ المغني: ٢/ ٦١٢ وما بعدها؛ المحلى: ٦/ ١٠٩ و٣٢٤؛ البحر الزخار: ٣/ ٢١١؛ شرائع الإسلام: ١/ ١٧٩؛ فقه الإمام جعفر الصادق: ٢/ ١١٤.

(٢) النسائي: ٥/ ٤٤؛ وأبو داود: ٢/ ١٣٧؛ التلخيص: ٢/ ١٨٢؛ سبل السلام: ٣/ ١٣٧.

كالطرق والأماكن العامة التي لا يمنع أحد من الدخول فيها، أما إذا كانت الأرض مملوكة لمعين لا يدخلها غيره إلا بإذنه: كالدور والدكاكين والبساتين ونحوها فهذه ينبغي أن يكون لها حكم آخر، وهذا واضح من الحديث السابق، لأن الرسول ﷺ حكم على ما يوجد في الأرض المسكونة أو الطريق المطروقة بأنه لقطة، وما يوجد في الدور والدكاكين ونحوها هذا لا يسمى في الشرع ولا في العرف لقطة، لذلك قلت: إن الكنز الذي يوجد فيها ينبغي أن يكون له حكم آخر.

والذي يظهر لي فيه ما يلي: الأرض إذا كانت مملوكة للواجد بالإحياء فالكنز له، وهذا لا نعلم فيه خلافاً، وإن كانت ملكيتها قد انتقلت إليه من الغير فهو له أيضاً إلا إن ادعاه مالك سابق للأرض، وكان هناك ما يدل على صدق دعواه، وذلك لأن الذي أحيا الأرض أول مرة قد ترتبت له بهذا الإحياء حقوق، ومن جملتها أنه إذا وجد فيها كنزاً فهو له، فإذا انتقلت الأرض من المحيي إلى غيره فإنها في هذه الحالة تنتقل إلى المالك الجديد بنفس الحقوق التي كانت للمحيي، وهكذا كلما انتقلت الأرض فإنها تنتقل بحقوقها، فالمالك الأخير مالك للأرض بنفس الحقوق التي كانت لمن أحياها، وعليه: فإن كان لمحيي الأرض الحق فيما فيها من كنوز بسبب الإحياء؛ فإن هذا الحق قد انتقل مع الأرض إلى من بعده، وهكذا حتى وصل إلى المالك الأخير، يؤيد هذا حديث أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال:

«**كان فيمن كان قبلكم رجل اشترى عقاراً، فوجد فيها جرة ذهب فقال: إني اشتريت منك الأرض، ولم أشترِ الذهب، فقال الرجل: إنما بعتك الأرض بما فيها، فتحاكما إلى رجل فقال: ألكما ولد؟ فقال أحدهما: لي غلام، وقال الآخر: لي جارية، قال: فأنكحا الغلام الجارية ولينفقا على أنفسهما وليتصدقا**» رواه مسلم وابن ماجه[1].

---

(١) ابن ماجه: ٢/ ٨٣٩؛ مسلم: ١٢/ ١٩.

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ وهو يقص هذه القصة قد حكى قول المشتري: «**اشتريت منك الأرض ولم أشتر الذهب**» ثم حكى جواب البائع: «**إنما بعتك الأرض بما فيها**» فأقر رسول الله ﷺ هذا الجواب ولم ينكره، فكان هذا دليلاً على صحته، وإلا لأنكره الرسول ﷺ، وهذا عين ما قلناه في هذه المسألة.

أما حكم الرجل الذي احتكما إليه فهذا ليس بقضاء؛ وذلك لأنه لم يحكم لأحدهما على الآخر، وإنما هو حل قدمه لمشكلة المال الموشك على الضياع بسبب دفع كل من البائع والمشتري له، فجعله في أقرب الناس إليهما برضاهما.

هذا إذا كان الواجد قد وجد الكنز في أرض مملوكة له، أما إذا وجده في أرض مملوكة للغير فهو لمالك الأرض حسب التفصيل السابق، وليس للواجد إلا ما أنفق هو ومالك الأرض عليه إن كان قد حفر في الأرض بإذن مالكها، أما إذا كان قد حفر فيها بغير إذنه فليس له في هذه الحالة إلا أجرة المثل.

نظير ذلك: من زرع في أرض الغير بدون إذنه، فالنتاج لمالك الأرض وليس للزارع إلا ما أنفق، كما جاء ذلك عن رسول الله ﷺ؛ حيث يقول: «**من زرع في أرض قوم بغير إذنهم فليس له من الزرع شيء، وله نفقته**» رواه أبو داود[١].

فإن احتج أحد بحديث سراء بنت نبهان؛ والذي حاصله: أن قوماً حفروا في أرض قوم آخرين فوجدوا فيها كنزاً، فتخاصموا هم وأصحاب الأرض إلى الرسول ﷺ؛ «فحكم بالكنز لمن حفر» رواه الطبراني في الكبير[٢].

---

(١) أبو داود: ٣/ ٢٦٢.

(٢) مجمع الزوائد: ٣/ ٧٨.

فهذا لا يصلح الاحتجاج به، لأن في إسناده أحمد بن الحارث الغساني؛ قال فيه أبو حاتم: متروك الحديث[١].

إذا عرفنا هذا فإن الواجب في الكنز الخمس، لا نعلم في ذلك خلافاً بين الفقهاء إلا ما روي عن الحسن البصري أنه فرق بين ما يوجد في دار الحرب فأوجب فيه الخمس، وبين ما يوجد في دار السلم فأوجب فيه الزكاة.

كما أنَّ مالكاً فرق بين ما احتاج استخراجه إلى نفقة كثيرة أو مشقة كبيرة، فأوجب فيه الزكاة، وما لم يحتج إلى ذلك فأوجب فيه الخمس.

ثم إن الخمس يجب في الركاز (أي الكنز) سواء كان ذهباً أو فضة أو غيرهما، بذلك قال جمهور الفقهاء، وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد والظاهرية والزيدية والإمامية، وهو أصح قولي مالك والقول القديم للشافعي.

وقال الشافعي في الجديد، ومالك في قول: لا يجب الخمس إلا في الذهب والفضة.

ثم إن الخمس يجب في القليل والكثير، هذا رأي جماهير الفقهاء، وقال بعضهم: لا يجب في شيء ما لم يبلغ نصاباً، وبه قال الشافعي في أصح قوليه، والإمامية، وهو قول مرجوح لمالك، والقول المشهور عنه موافق للجمهور.

والواجب في الكنز إنما يجب عند استخراجه ولا يشترط فيه الحول، هذا لا نعلم فيه خلافاً بين الفقهاء.

هذا هو تفصيل أقوال الفقهاء في الأحكام المتعلقة بهذه المسألة. والراجح منها في كل ما سبق هو ما ذهب إليه الجمهور.

---

(١) الميزان: ١/ ٨٨.

وذلك لقوله ﷺ: «**في الركاز الخمس**» متفق عليه[1]، فهذا بعمومه حجة على وجوب الخمس في الكنز، من غير فرق بين أن يكون قد وجد في دار الإسلام أو دار الحرب، وسواء بذل فيه كبير نفقة أو عمل أو لا، ذهباً وفضة كان أو غيرهما، بلغ نصاباً أو لم يبلغ.

ثم إن الشارع ما دام قد أوجب فيه الخمس فالظاهر أنه يصرف مصرف الخمس لا مصرف الزكاة.

ثم إن الكنز يشبه الغنيمة، من حيث إن كلّاً منهما في الأصل مال لغير المسلمين استولى عليه المسلمون، فناسب أن يأخذ حكمها.

* * *

المطلب الثالث

المعادن

المعادن: هي الأجزاء المستقرة التي ركبها الله تعالى في الأرض منذ خلقها.

ويعنون بذلك: الأجزاء الداخلة في تكوين الأرض، أو المتكونة فيها، والباقية على أصل خلقتها. وهذا يعني: أنها لم تستخرج من قبل، أما التي استخرجت ثم دفنت مرة أخرى، فهذه هي الكنوز، وقد سبق الكلام فيها.

وسأتناول في هذا المطلب الكلام عن المعدن الذي تتعلق به الأحكام التي يقررها الفقهاء، وعن الواجب فيه ومصرفه، وعن اشتراط النصاب والحول فيه أو عدم اشتراطه، لذلك فإن هذا المطلب سيتضمن ثلاثة فروع:

الفرع الأول

المعدن الذي تتعلق به الأحكام

اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة مذاهب:

---

(١) البخاري: ٣/ ٢٨٩؛ مسلم: ١١/ ٢٢٥.

المذهب الأول: المراد بالمعدن هنا: الذهب والفضة، فلا يجب في غيرهما شيء. وبذلك قال مالك والشافعي في صحيح مذهبه، والظاهرية.

المذهب الثاني: المراد بالمعدن هنا: المعادن الجامدة المنطبعة والزئبق.

والمراد بالمنطبعة: التي يمكن سبكها وتتمدد بالطرق عليها؛ كالفضة والذهب والحديد وغيرها.

أما غير المنطبعة: فهي التي إذا طرق عليها لا تتمدد وإنما تنكسر؛ كالياقوت والعقيق والبلور والكحل والكبريت وغيرها.

بناء على ما سبق فإن هذا المذهب لا يدخل في حكم المعادن الجامدة غير المنطبعة، وكذلك المعادن السائلة باستثناء الزئبق. وهذا مذهب أبي حنيفة.

المذهب الثالث: تتعلق الأحكام بكل ما خرج من الأرض مما خلق فيها وله قيمة؛ باستثناء التراب وأشباهه.

فيدخل في ذلك السائل: كالنفط والقار والزئبق، والجامد، ولا فرق في الجامد بين المنطبع وغير المنطبع، فكل ذلك تتعلق به الأحكام ويجب فيه حق الله تعالى.

وبذلك قال أحمد، والإمامية، والزيدية، وهو قول للشافعي، إلا أن الزيدية استثنوا الملح والنفط والقار، فهذه لم يوجبوا فيها شيئاً.

وينبغي أن يلاحظ هنا: أن هذا الخلاف إنما يتعلق في الواجب بأعيانها، أما إذا اتخذت للتجارة فإنها في هذه الحالة تجب فيها الزكاة عند من يقول بزكاة أموال التجارة؛ وهم جماهير الفقهاء.

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ احتج مالك ومن وافقه:

بأن الأصل عدم الوجوب، وقد ثبت وجوب حق الله تعالى في الذهب والفضة بالإجماع، فلا يجب فيما سواهما شيء إلا بدليل، ولا دليل فيه.

ثانياً ـ احتج أبو حنيفة بهذا أيضاً:

إلا أنه قاس المعادن المنطبعة على الذهب والفضة، وأدخل الزئبق لأنه يصير منطبعاً إذا خلط بغيره، فهو في هذا يشبه الذهب والفضة، لأنها أيضاً لا تنطبع إلا إذ خلطت بغيرها، أما البقية فلا شيء فيها لأنها حجر، وقد قال رسول الله ﷺ: «**لا زكاة في حجر**».

لكن هذا الحديث ضعيف، لأن في إسناده عمر بن أبي عمر الكلابي وهو ضعيف.

وقد روي من طريق آخر فيه عثمان الواقصي، ومن آخر فيه محمد بن عبد الله العرزمي، وهما متروكان، فالحديث لا تقوم به حجة(١).

ثالثاً ـ بقي النظر في دليل ما ذهب إليه أحمد ومن وافقه:

وحجة ذلك: عموم قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِۖ﴾ [البقرة: ٢٦٧].

فهذا بعمومه يدل على أن لله تعالى حقاً في كل ما يخرج من الأرض، وغير الذهب والفضة مما ذكر من المعادن خارج من الأرض فيجب فيه حق الله تعالى، ولا يستثنى منه شيء إلا بدليل، وفي هذا رد على القائلين بأن الأصل عدم الوجوب، فهذا الكلام صحيح قبل ورود هذا العموم، أما بعد وروده فإن على القائل بعدم الوجوب في بعض ما خرج من الأرض إيراد الدليل المخصِّص لهذا العموم.

ثم إن الذهب والفضة معادن، وحيث قد تعلق بهما الوجوب فغيرهما من المعادن مثلهما.

---

(١) نصب الراية: ٢/ ٣٨٢؛ التلخيص الحبير: ٢/ ١٨١.

الفرع الثاني

الواجب في المعدن ومصرفه

اختلف الفقهاء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: يجب فيه الخمس ويصرف مصرف الخمس، وهو مذهب أبي حنيفة والزيدية والإمامية وهو قول للشافعي.

المذهب الثاني: يجب فيه ربع العشر ويصرف مصرف الزكاة، وبه قال مالك وأحمد، وهو الصحيح من أقوال الشافعي، وإليه ذهب الظاهرية.

إلا أن مالكاً قال: ما استخرج بدون عمل أو عمل يسير فهذا فيه الخمس، ووافقه الشافعي في قول له.

الأدلة ومناقشتها

احتج أصحاب المذهب الأول: بأن المعدن ركاز، والواجب في الركاز الخمس ـ فالركاز عندهم يطلق على المكنوز والمعادن كما سبقت الإشارة إليه ـ والدليل على ذلك ما روي عن أبي هريرة: أنه ﷺ قال: «**في الركاز الخمس**» قيل: وما الركاز يا رسول الله؟ قال: «**الذي خلقه الله في الأرض يوم خلقت**»، وفي رواية: «**الذهب والفضة التي خلقت في الأرض يوم خلقت**» رواه البيهقي في المعرفة.

وأجيب: بأن هذا الحديث لا يصح الاحتجاج به، لأن الصحيح منه فقط هو قوله: «**في الركاز الخمس**»؛ وقد ذكرناه، أما ما زاد على ذلك فقد ورد بإسناد لا تقوم به حجة؛ لأن فيه: حبان بن علي وهو ضعيف، وعبد الله بن سعيد المقبري وهو متروك[1]. ثم إن المعدن يختلف عن الكنز، لأن الكنز مال كافر أخذ في الإسلام فأشبه الغنيمة، أما المعدن فهو مال للمسلمين استخرجوه بجهدهم، فافترقا.

---

(١) نصب الراية: ٢/ ٣٨٠؛ التلخيص: ٢/ ١٨٢.

أما المذهب الثاني: وهو ما ذهب إليه أحمد ومن وافقه: فالحجة له ما رواه مالك عن ربيعة عن غير واحد: «أن رسول الله ﷺ أقطع بلال بن الحارث المزني معادن القبلية، وهي من ناحية الفرع، فتلك المعادن لا يؤخذ منها إلى اليوم إلا الزكاة».

والقبلية: بلاد معروفة في الحجاز، وهي في ناحية الفرع على ساحل البحر بينها وبين المدينة خمسة أيام.

فهذا دليل على أن الواجب في المعادن هو الزكاة، إذ هو الذي سار عليه العمل من عهد الرسول ﷺ وما بعد ذلك.

فإذا قيل: هذا مرسل، فلا حجة فيه.

أجيب: بأن مالكاً أرسله، لكن وصله البزار من طريق ربيعة عن الحارث بن بلال بن الحارث المزني عن أبيه، ووصله أبو داود عن ابن عباس، كذلك وصله الحاكم وغيره[١]. ويعضد هذا ما صح عن ابن عمر قال: «أتي النبي ﷺ بقطعة من ذهب كانت أول صدقة جاءته من معدن لنا، فقال: إنها ستكون معادن وسيكون فيها شر الخلق».

قال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط والصغير، ورجاله رجال الصحيح، فإن المعنى المتبادر من لفظ الصدقة إنما هو الزكاة.

إذا عرفنا هذا وعرفنا أن الواجب في المعادن هو الزكاة، فإن هذا يدل على أنها تصرف مصرف الزكاة، وبهذا يتضح رجحان ما ذهب إليه أحمد ومن وافقه.

---

(١) الموطأ مع شرح الزرقاني: ٢/ ١٠٠؛ التلخيص الحبير: ٢/ ١٨١؛ نيل الأوطار: ٤/ ١٦٦؛ أبو داود: ٣/ ١٦٤.

الفرع الثالث
اشتراط الحول والنصاب في المعدن

اشترط الأكثرون لوجوب حق الله تعالى في المعدن أن يبلغ نصاباً، وإليه ذهب مالك والشافعي وأحمد والظاهرية وبعض الإمامية.

وقال بعضهم: لا يشترط فيه النصاب وإنما يجب حق الله تعالى فيما قل منه أو كثر، وبذلك قال أبو حنيفة والزيدية وأكثر الإمامية.

ثم إن جماهير العلماء على عدم اشتراط الحول، وإنما يجب إخراج الواجب فيه عند تصفيته.

وقال بعضهم: يشترط حولان الحول لوجوب الواجب فيه، وإليه ذهب الظاهرية، وهو قول مرجوح للشافعي.

والذي يراجع الخلاف السابق في الواجب في المعدن يظهر له بوضوح اشتراط النصاب فيه؛ لما أثبتناه هناك من أن الواجب فيه الزكاة، والزكاة لا تجب في المال ما لم يبلغ نصاباً.

كما يبدو لي رجحان عدم اشتراط الحول، لأن الحول إنما اشترط لأجل أن يتكامل النماء، والمعدن يتكامل بإخراجه وتصفيته، بل هو نماء له كالزروع تماماً، والزروع لا يشترط فيها الحول، فكذلك هذا(١).

* * *

(١) انظر المسألة في: فتح القدير: ١/ ٥٣٧، وما بعدها؛ شرح الرسالة: ١/ ٤٣١؛ المجموع: ٦/ ٧٣. وما بعدها؛ المغني: ٢٠/ ٢١٦؛ وما بعدها؛ المحلى: ٦/ ١٠٠٨ وما بعدها؛ البحر الزخار: ٣/ ٢٠٩ وما بعدها؛ شرائع الإسلام: ١/ ١٧٨.

المطلب الرابع
الصيود وما يستخرج من البحر

جماهير العلماء على أن ما يخرج من البحر من لؤلؤ وعنبر وأسماك وغير ذلك لا يجب فيه شيء.

وبذلك قال أبو حنيفة ومالك والشافعي، وأحمد في أصح الروايتين عنه، وإليه ذهب الظاهرية.

ومعلوم أن هذا فيما إذا لم يعدَّ المستخرج من البحر للتجارة، أما إذا أعد للتجارة فإنه يزكى زكاة التجارة عند من يقول بوجوب الزكاة فيها، وهم جماهير العلماء.

وقال أبو يوسف: يجب الخمس في العنبر وفي كل حلية تستخرج من البحر، وبهذا قال الإمامية وأحمد في رواية، إلا أن أحمد في هذه الرواية قال بوجوب الزكاة لا الخمس، وبوجوب الخمس في ذلك قال الزيدية، وزادوا على ذلك وجوبه في كل الصيود بحرية كانت أو برية(١).

والدليل لما ذهب إليه الجمهور: أن هذه الأشياء كانت تخرج في عهد الرسول ﷺ وخلفائه، ولم يأت من وجه صحيح عنه ﷺ أو عن أحد من الخلفاء الراشدين أو غيرهم من الصحابة رضي الله عنهم القول بإيجاب شيء فيها.

أما ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «إن في العنبر وفي كل ما استخرج من حلية البحر الخمس» فإنه أثر ضعيف الإسناد لا تقوم به حجة. وإنما روي ذلك عن عمر بن عبد العزيز.

فإن احتج أحد بما صح عن ابن عباس: أنه سئل عن العنبر فقال: «إن كان فيه شيء ففيه الخمس». فهذا لا حجة فيه؛ لأنه لم يجزم بشيء، ويبدو

---

(١) انظر المصادر السابقة.

أنه توقف في أول الأمر ثم جزم بعد ذلك بعدم الوجوب، فقد صح عنه أيضاً أنه قال: «ليس العنبر بركاز، إنما هو شيء دسره ـ أي: قذفه ـ البحر». ذكره البخاري تعليقاً بصيغة الجزم، ووصله الشافعي وابن أبي شيبة والبيهقي.

وروى أبو عبيد عنه: أنه قال: «ليس في العنبر الخمس».

وروى أيضاً نحو ذلك عن جابر بن عبد الله[١].

* * *

المطلب الخامس
أموال أوجب الإمامية فيها الخمس

أ ـ **أوجب الإمامية الخمس** فيما فضل عن قوت السنة له ولعياله من أرباح التجارة والصناعة والزراعة وغيرها من الأموال.

وقد استدلوا على ذلك بآثار رووها عن الأئمة، منها روايات عن الباقر والكاظم.

ويبدو لي: أن هذا أثر لتضييق الإمامية في الأموال التي تجب فيها الزكاة؛ فإن الزكاة عندهم لا تجب إلا في الماشية: الإبل والبقر والغنم. وفي الحنطة والشعير والتمر والعنب من الزروع. وفي الذهب والفضة المضروبين نقداً.

أما أموال التجارة، وغير ما ذكر من الزروع، والنقود من غير الذهب والفضة، وكذلك السبائك من الذهب والفضة؛ كل ذلك لا تجب فيه الزكاة عندهم.

أما الجمهور: فإنهم قد أوجبوا الزكاة في ذلك كله.

---

(١) انظر هذه الآثار في: البخاري مع فتح الباري: ٣/ ٢٨٧؛ المحلى: ٦/ ١١٧؛ الأموال: ١/ ٤٨١؛ نصب الراية: ٢/ ٣٨٣؛ فتح القدير: ١/ ٥٤٢.

ب ـ وقال الإمامية أيضاً: من اختلط ماله الحلال بالحرام، ولم يتميز ولا عرف مقدار الحرام منه، أو مستحقه؛ أخرج من ماله الخمس وحل له الباقي.

أما إذا تميز الحرام وعرف مقداره؛ فهذا عليه أن يخرجه من ماله قل أو كثر ويدفعه إلى صاحبه أو مستحقه.

وقد وافق الجمهور الإمامية فيما إذا تميز المال وعرف مقداره وصاحبه أو مستحقه.

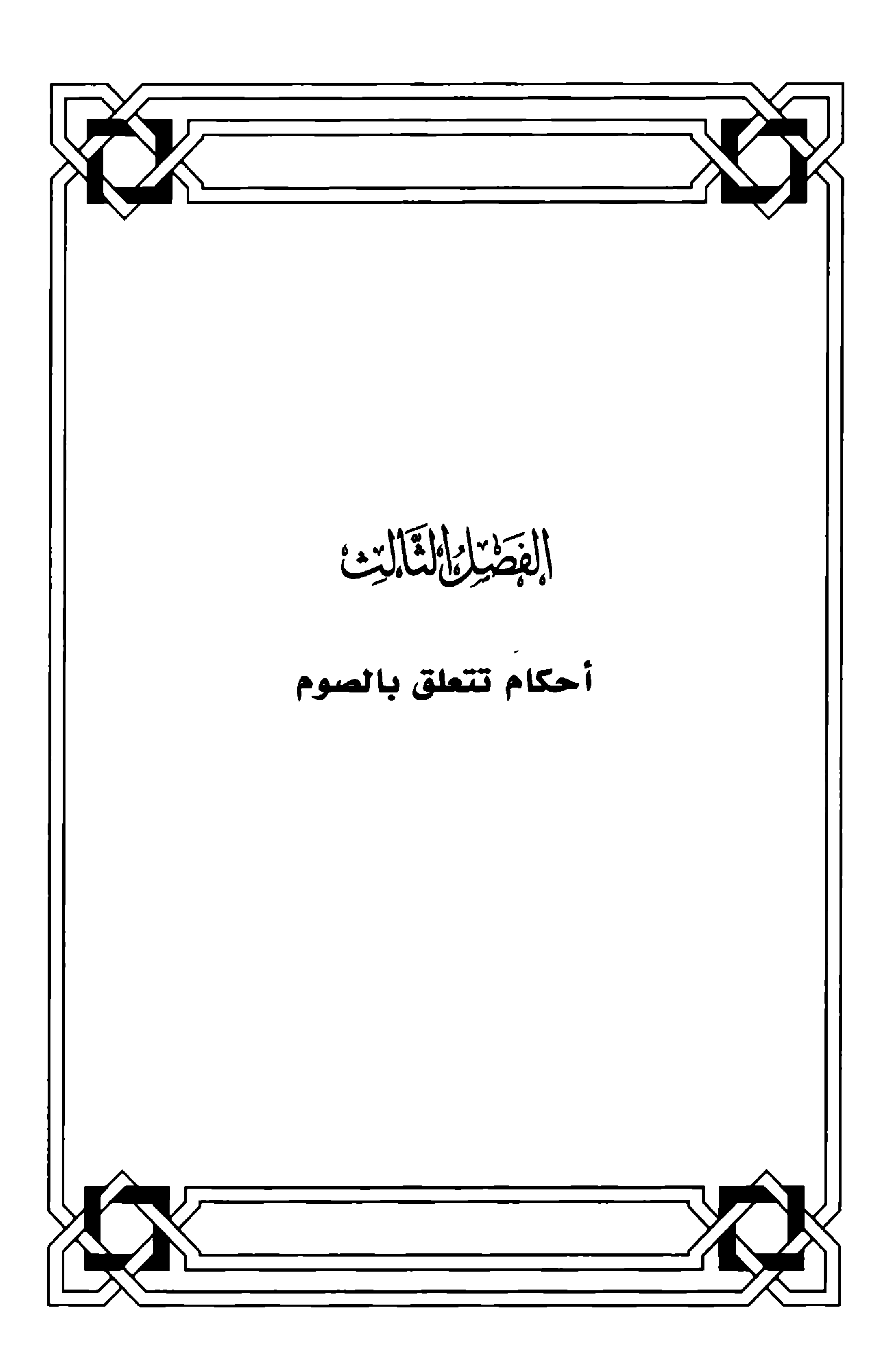
أما الجزء الآخر من المسألة والذي أوجب الإمامية فيه الخمس فهذا لا أعلمه مذهباً للجمهور.

وإنما أوجب في هذه الحالة على صاحب المال أن يجتهد، فالمقدار الذي يتيقن أنه له فهذا حقه من ماله وهو حلال له، والمقدار الذي يتيقن بأنه ليس له فهذا يجب عليه إخراجه من ماله، وما اشتبه فيه فالورع إخراجه من ماله، ثم إن ما يخرجه من ماله في هذه الحالات لا يصرف مصرف الخمس، وإنما يصرف في المصالح العامة للمسلمين، لأنه مال مسلم جهل صاحبه فيرد على عموم المسلمين.

ج ـ وقال الإمامية: إذا اشترى الذمي أرضاً من مسلم، فإن عليه أن يخرج خمس ما اشتراه. ولا أعلم هذا قولاً لأحد من الجمهور، على أن بعض الإمامية قال: إذا علمت أن الذمي هو: الكتابي الذي يدفع الجزية لبيت مال المسلمين، علمت أنه لا مصداق اليوم لهذا المبدأ وما إليه[١].

❑❑❑

(١) انظر في ذلك: المجموع: ٩/ ٣٨٧ وما قبلها وما بعدها؛ شرائع الإسلام: ١/ ١٨٠؛ فقه الإمام جعفر الصادق: ٢/ ١١٩ وما بعدها.



الفصل الثالث

أحكام تتعلق بالصوم

تمهيد

الأحكام المتعلقة بالصوم كثيرة وموضوعاتها متشعبة، يشتمل منهجنا الدراسي على موضوعين منها:

الأول: هلال الصوم والفطر.

الثاني: صوم أصحاب الأعذار.

وسأفرد لكل واحد منهما مبحثاً مستقلّاً، لذلك فإن هذا الفصل سيتضمن مبحثين:

❑❑❑

المبحث الأول
هلال الصوم والفطر

قد يثبت إهلال هلال الصوم والفطر، وقد يثبت عدمه، وقد يشك في ذلك. ولثبوت ذلك وسائله، وعلى ثبوته يبنى حكم الصوم والفطر، ويوجد خلاف فيمن يلزمه هذا الحكم، هذه أحكام كلها تتعلق بهذا المبحث، لذلك فإن البحث فيه سيتناول ما يلي:

١ ـ يوم الشك وحكم صيامه.

٢ ـ وسائل ثبوت إهلال الهلال.

٣ ـ من يلزمه حكم هلال الصوم والفطر.

وسأفرد لكل واحد منها مطلباً مستقلاً، لذلك فإن هذا المبحث سيتضمن ثلاثة مطالب.

* * *

المطلب الأول
يوم الشك وحكم صومه

إذا غربت شمس اليوم التاسع والعشرين من شعبان أو التاسع والعشرين من رمضان، وطلب الناس الهلال فلم يثبت؛ فلا يخلو: إما أن تكون السماء صافية، أو بها علة من سحاب أو غبار أو نحو ذلك، فإذا كانت السماء صافية ولم يثبت الهلال، فاليوم التالي هو اليوم الثلاثون من الشهر، فإذا كان الشهر رمضان فهذا اليوم هو الثلاثون منه ويجب صيامه لا خلاف في ذلك

بين الفقهاء، وإذا كان شهر شعبان فهذا اليوم هو الثلاثون منه وهو يوم فطر منهي عن صيامه إلا لمن وافق عادة له: كأن يعتاد شخص صوم يوم الخميس مثلاً فيوافق يوم الخميس صوم الثلاثين من شعبان فيجوز له صيامه؛ فقد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**لا يتقدمن أحدكم رمضان بصوم يوم أو يومين، إلا أن يكون رجل كان يصوم صوماً فليصم ذلك اليوم**» متفق عليه[1].

وبمقتضى النهي قال جمهور العلماء، وهو مذهب أبي حنيفة، والشافعي وأحمد. بل اعتبرت الرواية المشهورة عن أحمد هذه الصورة هي يوم الشك المنهي عنه.

ولم ير المالكية بأساً بصيام هذا اليوم، وقال الزيدية والإمامية باستحباب صيامه. والحديث السابق يعارضهم.

أما إذا كان في السماء علة ولم ير الناس الهلال، فإذا كان ذلك اليوم هو اليوم التاسع والعشرين من رمضان وجب صيام اليوم التالي على أنه الثلاثون من رمضان، وهذا لا أعلم فيه خلافاً بين الفقهاء، وإذا كان التاسع والعشرين من شعبان فاليوم التالي له هو الذي يسمى يوم الشك عند جمهور الفقهاء، ولا يكفي عند الشافعية وجود حائل يحجب الرؤية ليسمى هذا اليوم يوم الشك، فهذا اليوم عندهم في حكم الثلاثين من شعبان، وإنما يسمى يوم شك إذا تحدث الناس برؤية الهلال لكن لم تثبت الرؤية لعدم شهادة أحد، أو شهادة من لا تقبل شهادته.

هذا وقد اختلف العلماء في حكم صيام يوم الشك على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: وهو مذهب الجمهور: لا يجوز صومه بنية أنه من رمضان، ولا بنية مترددة: أي إن كان من رمضان فمن رمضان، وإن كان من شعبان فصوم تطوع.

---

(١) البخاري هامش الفتح: ٤/ ١٠٩؛ مسلم هامش النووي: ٧/ ١٤.

وإليه ذهب أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، في رواية والظاهرية وأكثر الإمامية، لكن الظاهر عند الإمامية: أنه إذا صامه بنية الأمر المتعلق به كائناً ما كان صح الصوم، ثم إن اتضح أنه من رمضان أجزأ عنه وإلا كان تطوعاً.

ثم هل يجوز صوم يوم الشك بنية التطوع؟ هنا اختلف الجمهور:

فقال الأكثرون: لا يجوز، وهو مذهب الشافعي والظاهرية. وقال بعضهم يجوز: وهو مذهب أبي حنيفة ومالك، والإمامية. ثم إن اتضح أنه من رمضان أجزأ عنه عند أبي حنيفة والإمامية، ولا يجزئ عند مالك.

المذهب الثاني: يجب صيامه بنية أنه من رمضان. روي هذا عن بعض الصحابة والتابعين، وهو أشهر الروايات عن أحمد، وسيأتي أن أحمد لا يعتبر هذا يوم شك.

المذهب الثالث: يستحب صومه بنية مشروطة: على أنه رمضان إن كان هذا اليوم من رمضان، وتطوع إذا كان من شعبان.

وبذلك قال الزيدية، وبعض الإمامية[١].

الأدلة ومناقشتها

أسوق الاستدلال لمذهب الشافعي والظاهرية وأكثر الجمهور القائل بعدم جواز صوم يوم الشك مطلقاً إلا لمن وافق عادة له، ومن خلال مناقشته تتضح أدلة البقية:

---

(١) فتح القدير: ٢/ ٥٢؛ تحفة الفقهاء: ١/ ٥٢٥؛ الفتاوى الهندية: ١/ ٣٠٠؛ شرح الرسالة: ١/ ٣٩٠؛ شرح الدردير: ١/ ٥١٤؛ المجموع: ٦/ ٤٦٢، مغني المحتاج: ١/ ٤٣٣؛ المغني: ٣/ ٨؛ الشرح الكبير: ٣/ ١١٠؛ البحر الزخار: ٣/ ٢٤٧؛ شرائع الإسلام: ١/ ١٠٠ و٢٠٦؛ المختصر النافع، ص ٩٢، منهاج الخوئي: ١/ ٣٧٤، فقه الإمام جعفر الصادق: ٢/ ١٠؛ المحلى: ٧/ ٢٣.

الحجة لهذا المذهب ما صح عن عمار قال: «من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم ﷺ» رواه أبو داود والترمذي وغيرهما، وأخرجه الحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين[١].

فهذا عام في كل صوم باستثناء صومه تطوعاً لمن وافق عادة له لورود استثناء في ذلك.

واعترض من أجاز صومه بنية التطوع بأن حديث عمار محمول على صيامه بنية رمضان، وذلك لقوله ﷺ: «**لا يصام اليوم الذي يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوعاً**» ذكره صاحب الهداية.

والجواب على هذا: أن الحنفية أنفسهم أنكروا هذا الحديث، قال الكمال عنه: لم يعرف، قيل: ولا أصل له. وقال الزيلعي: غريب جداً[٢]. وهذا تعبير يقصد به: أن الحديث لا أصل له.

واعترض أيضاً: بما صح عن عمران بن الحصين: أن رسول الله ﷺ قال له أو لآخر: «**أصمت من سرر شعبان؟**» قال: لا، قال: «**فإذا أفطرت فصم يومين**» رواه مسلم[٣].

وجه الدلالة: أن «سرر» بفتح السين وكسرها، وحكي ضمها، ومثلها: (سرار) بفتح السين وكسرها، كلها مأخوذة من الاستسرار، والمراد بها: آخر الشهر، سميت بذلك لاستسرار القمر بها.

هكذا قال جمهور علماء اللغة، فدل الحديث على أن صيامه تطوعاً جائز.

---

(١) أبو داود: ٢/ ٣٠٠؛ الترمذي: ٣/ ٧٠؛ المستدرك: ١/ ٤٢٤.

(٢) الهداية مع فتح القدير: ٢/ ٥٣ وما بعدها؛ نصب الراية: ٢/ ٤٤٠.

(٣) مسلم هامش النووي: ٨/ ٥٣.

وأجيب عن ذلك: أن من علماء اللغة من قال: المراد بها أوله، ومنهم من قال: وسطه، ويرجح هذا الأخير: أن مسلماً روى حديث عمران أيضاً بلفظ: «**أصمت من سرة هذا الشهر. . .؟**» الحديث[١].

قال النووي: سرارة الوادي وسطه وخياره، وقال ابن السكيت: سرار الأرض: أكرمها ووسطها، وسرار كل شيء: وسطه وأفضله[٢].

وحتى على المعنى الأول فإنه يحمل على من وافق عادة له، جمعاً بين الأحاديث.

واعترض الحنابلة: بما صح عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ قال: «**لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له**» متفق عليه[٣].

قالوا: معنى «**اقدروا**» أي: قدروا وجود الهلال تحت السحاب، أو معناه: ضيقوا العدد، بأن تجعلوا شعبان تسعة وعشرين يوماً، وعلى كلا المعنيين يجب صيام اليوم التالي على أنه من رمضان. ثم إن هذه الصورة، وهي: عدم رؤية الهلال لوجود مانع يحول دون الرؤية من سحاب ونحوه لا تسمى شكّاً، وإنما الشك إذا كانت السماء صافية ولم ير الهلال ـ وقد سبق التنبيه على ذلك ـ قالوا: وهكذا كان يفعل ابن عمر: إن لم يروه ولم يحل دون منظره سحاب ولا قتر أصبح مفطراً، وإن حال دون منظره شيء من ذلك أصبح صائماً[٤]. فقد فسر ابن عمر الحديث بفعله، وهو راويه فيقدم على غيره.

---

(١) مسلم هامش النووي: ٨/ ٤٩.

(٢) شرح مسلم: ٨/ ٥٣.

(٣) البخاري هامش الفتح: ٤/ ١٠٢؛ مسلم هامش النووي: ٧/ ٩٠.

(٤) سنن أبي داود: ٢/ ٢٩٧.

وأجيب عن ذلك: بأن تفسير الحديث بالتضييق في العدد أو تقدير الهلال تحت السحاب مخالف للروايات الصحيحة للحديث نفسه:

فقد رواه البخاري عن ابن عمر بلفظ: «**فإن غبي عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين**»، ورواه مسلم عن أبي هريرة أيضاً بلفظ: «**فإن غمي عليكم فعدوا ثلاثين**»(١).

أما قولهم بأن هذه الصورة ليست من الشك واحتجاجهم بفعل ابن عمر؛ فمردود بما صح عن ابن عباس: أن الرسول ﷺ قال: «**لا تصوموا قبل رمضان، صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن حالت دونه غياية فأكملوا ثلاثين**» رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح. وروى نحوه أبو داود(٢).

والصوم عموماً مخالف لما صح عن ابن عباس: لا تتقدموا رمضان بصوم يوم أو يومين، إلا رجل كان يصوم صوماً فليصمه(٣).

وعن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غمي عليكم فعدوا ثلاثين**» قالوا: يا رسول الله ألا نقدم بين يديه يوماً أو يومين؟ فغضب وقال: «**لا**» رواه ابن حزم بإسناده، وقال: نعوذ بالله من غضب رسول الله ﷺ(٤).

وهذا الحديث نص في محل النزاع، وهو لا يقبل التأويل الذي ذكروه.

واعترض الزيدية بحديث ذكروه عن أم سلمة: «أن النبي ﷺ كان يصوم يوم الشك».

---

(١) البخاري: ٤/ ١٠٥ وما بعدها؛ مسلم: ٧/ ١٩٣ وما بعدها.
(٢) الترمذي: ٣/ ٧٢؛ سنن أبي داود: ٢/ ٢٩٨.
(٣) البخاري: ٤/ ١٠٩؛ مسلم: ٧/ ١٩٤.
(٤) المحلى: ٧/ ٢٣.

لكن هذا الحديث لم أعثر عليه في كتب السنة بهذا اللفظ، وإنما المروي عن أم المؤمنين: «أن رسول الله ﷺ كان يصوم شعبان كله، يصله برمضان» رواه أبو داود، والترمذي[١].

وهذا أمر آخر غير ما نحن فيه.

على أن القول بعدم جواز صيام يوم الشك أو تقدم رمضان بصيام يوم أو يومين فيه تأصيل لمبدأ الوحدة بين المسلمين، لأن القول بجواز ذلك يؤدي إلى أن يصوم هذا يوم الشك، وذاك لا يصوم، وهذا يبدأ الصيام في أول رمضان، وذاك يسبقه، فتذهب بذلك وحدة الدخول في العبادة، بينما الإسلام حريص في كل العبادات الكبرى على ترسيخ هذا المعنى في النفوس: فأنت تجده في الجمعة والجماعة في الصلاة، وفي ملابس الإحرام والوقوف بعرفة في الحج، وفي التكافل والمواساة في الزكاة... وهكذا.

لذلك **يبدو لي** رجحان ما ذهب إليه الشافعي ومن وافقه.

* * *

المطلب الثاني
وسائل ثبوت الهلال

تكلم الفقهاء في وسيلتين لثبوت الهلال:

الأولى: الرؤية.

الثانية: الحساب الفلكي.

وسأتناول كل واحد منهما في فرع مستقل، لذلك فإن هذا المطلب سيتضمن فرعين:

---

(١) أبو داود: ٢/ ٣٠؛ الترمذي: ٣/ ١١٣.

الفرع الأول
الرؤية التي يثبت بها الهلال

إذا رؤي الهلال رؤية مستفيضة في اليوم التاسع والعشرين ثبت الحكم بهذه الرؤية؛ سواء بالنسبة لدخول رمضان أو خروجه. هذا لا أعلم فيه خلافاً بين الفقهاء.

أما إذا لم ير الهلال رؤية مستفيضة، فقد اختلف الفقهاء هنا على خمسة مذاهب:

المذهب الأول: إذا لم تكن في السماء علة فلا تقبل إلا شهادة العدد الغفير الذي يبلغ الخبر به حد التواتر؛ سواء في ذلك إثبات هلال الصوم أو الفطر، أما إذا كان في السماء علة فإن دخول رمضان يثبت بشهادة العدل الواحد رجلاً كان أو امرأة، أما خروجه فلا يثبت إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين. وبه قال أبو حنيفة.

المذهب الثاني: قال بما قال به المذهب الأول؛ إلا أنه اشترط شهادة عدلين على الدخول والخروج إذا كان في السماء علة، وبذلك قال سحنون وبعض الإمامية.

المذهب الثالث: يثبت الهلال بشهادة رجلين عدلين في الدخول والخروج؛ سواء كان في السماء علة أم لا. وإليه ذهب مالك، وأكثر الزيدية وهو الأظهر عند الإمامية، وقول لكل من الشافعي وأحمد.

المذهب الرابع: يكفي العدل الواحد في الشهادة على رؤية الهلال؛ سواء لدخول رمضان أو خروجه، كان في السماء علة أم لا. وبذلك قال الظاهرية. وهو قول لبعض الإمامية، إلا أن الظاهرية سووا في الشهادة بين الرجل والمرأة، أما الإمامية فإن شهادة المرأة هنا لا تقبل عندهم.

المذهب الخامس: ذهب إلى قبول شهادة الواحد على دخول رمضان، أما على خروجه فلا تقبل أقل من شهادة شاهدين. وبهذا قال الشافعي وأحمد في صحيح مذهبهما، وبعض الزيدية.

ولا تقبل هنا شهادة النساء على الصحيح من مذهب الشافعي، وفي وجه عند الشافعية تقبل. أما أحمد فلا تقبل عنده شهادة النساء على خروج رمضان، أما على دخوله فالأصح عنده قبولها[١].

الأدلة ومناقشتها

نستعرض فيما يلي الأدلة الواردة عن الرسول ﷺ في هذه المسألة، ومنها نستخرج الرأي الراجح، وقبل ذلك **أقول**:

لا أعلم لأبي حنيفة ـ ومن قال باشتراط الجمع الغفير إذا لم تكن في السماء علة ـ حجة إلا ما قيل: من أنه يبعد أن تنظر الجماعة الكبيرة إلى مطلع الهلال ولا يراه إلا واحد أو اثنان مع سلامة أبصارهم، وعدم المانع من الرؤية، فتفرد هؤلاء بالرؤية من بين سائر الناس يوم الغلط؛ فيجب التوقف فيه؛ وهذا مخالف للأحاديث الصحيحة كما سيأتي:

إذا عرفنا هذا فقد ورد عن الرسول ﷺ في هذه المسألة ما يلي:

١ ـ عن ابن عمر قال: «تراءىٰ الناس الهلال، فأخبرت رسول الله ﷺ أني رأيته، فصام رسول الله ﷺ وأمر الناس بصيامه» رواه أبو داود وصححه ابن حبان والحاكم والنووي[٢].

---

(١) فتح القدير: ٢/ ٥٩ وما بعدها؛ شرح الدردير: ١/ ٥١١؛ القوانين الفقهية، ص ١٠٢؛ المجموع: ٦/ ٣٠٥ وما بعدها؛ الشرح الكبير: ٣/ ٨ وما بعدها؛ المحلى: ٦/ ٣٣٥؛ البحر الزخار: ٣/ ٢٤٥؛ شرائع الإسلام: ١/ ٢٠٠.

(٢) أبو داود: ٢/ ٣٠٢؛ المستدرك: ١/ ٤٢٣؛ المجموع: ٦/ ٣٠٤؛ نصب الراية: ٢/ ٤٤٤؛ التلخيص: ٢/ ١٨٧.

٢ ـ وعن ابن عباس قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: إني رأيت هلال رمضان، فقال: «**أتشهد أن لا إلٰه إلا الله؟» قال: نعم. قال: «أتشهد أن محمداً رسول الله؟**» قال: نعم، فقال: «**يا بلال! أذن في الناس فليصوموا غداً**» رواه أصحاب السنن الأربعة، واللفظ لأبي داود، وفي رواية له وللحاكم: «أنهم شكُّوا في هلال رمضان مرة، فأرادوا أن لا يقوموا ولا يصوموا، فجاء أعرابي...» إلى آخر الحديث.

قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين، وأخرجه أيضاً ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما[١].

٣ ـ وعن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب: أنه خطب في اليوم الذي شك فيه فقال: إني جالست أصحاب رسول الله ﷺ وساءلتهم، وإنهم حدثوني: أن رسول الله ﷺ قال: «**صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، وانسكوا لها، فإن غم عليكم فأتموا ثلاثين يوماً، فإن شهد شاهدان مسلمان فصوموا وأفطروا**» رواه أحمد والنسائي. وذكره الحافظ في التلخيص، ولم يذكر فيه قدحاً، وقال الشوكاني: إسناده لا بأس به[٢].

٤ ـ عن الحارث بن حاطب قال: «عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك للرؤية، فإن لم نره وشهد شاهدا عدل نسكنا بشهادتهما»، رواه أبو داود وفيه: أن عبد الله بن عمر كان حاضراً فقال: «بذلك أمرنا رسول الله ﷺ» وقد صحح الحديث الدارقطني والبيهقي والنووي[٣].

---

(١) أبو داود: ٢/ ٣٠٢؛ الترمذي: ٣/ ٧٤؛ ابن ماجه: ١/ ٥٢٩؛ النسائي: ٤/ ١٣٢؛ المستدرك: ١/ ٤٢٤؛ نصب الراية: ٢/ ٤٤٣؛ المجموع: ٦/ ٣١٣؛ سبل السلام: ٢/ ١٥٣.

(٢) ترتيب مسند أحمد: ٩/ ٢٦٥؛ النسائي: ٤/ ١٣٣؛ التلخيص: ٢/ ١٨٦؛ نيل الأوطار: ٤/ ١١٢.

(٣) أبو داود: ٢/ ٣٠١؛ المجموع: ٦/ ٣٠٤؛ التلخيص: ٢/ ١٨٧.

لكن ضعف ابن حزم هذا الحديث، لأن في إسناده الحسين بن الحارث قال: هو مجهول، وليس كما قال، بل هو معروف كما قال علي بن المديني، وقد ذكره ابن حبان في الثقات، وقال الحافظ ابن حجر: صدوق[١].

٥ ـ وعن طاوُس قال: «شهدت المدينة وبها ابن عمر وابن عباس، فجاء رجل إلى واليها فشهد عنده على رؤية الهلال ـ هلال رمضان ـ فسأل ابن عمر وابن عباس عن شهادته فأمراه أن يجيزها وقالا: إن رسول الله ﷺ أجاز شهادة رجل واحد على رؤية هلال رمضان، وكان لا يجيز شهادة الإفطار إلا بشهادة رجلين»، رواه الطبراني في الأوسط والدارقطني، وفيه حفص بن عمر الإبلي وهو ضعيف[٢].

وقد استدل من أثبت هلال الصوم والفطر معاً بشاهد واحد بالحديثين الأولين، فإن فيهما أن الرسول ﷺ قد قبل شهادة الواحد على هلال الصوم، وهلال الفطر مثله حيث لا فرق.

ثم إن هذا من أمور العبادات يقبل فيها خبر الواحد، فقد صح أنه ﷺ قال: «**إن بلالاً يؤذن بليل، فكلوا واشربوا حتى تسمعوا أذان ابن أم مكتوم**» متفق عليه[٣].

فهذا رسول الله ﷺ يأمرهم بالإمساك بناء على أذان ابن أم مكتوم، وهو خبر واحد يخبر بأن الفجر قد تبين.

أما الأحاديث التي فيها ذكر الشاهدين فإنهم قالوا فيها: نحن لا ننكر ثبوت الهلال بشهادة شاهدين، لكن ليس فيهما أنه لا تقبل شهادة الشاهد الواحد.

---

(١) المحلى مع هامشه: ٦/ ٢٣٨؛ تقريب التهذيب: ١/ ١٧٤.

(٢) مجمع الزوائد: ٣/ ١٤٦؛ نصب الراية: ٢/ ٤٤٤؛ التلخيص: ٢/ ١٨٧.

(٣) البخاري: ٤/ ١١٧؛ مسلم: ٧/ ٢٠٢.

أما الذين اشترطوا شاهدين في الصيام والفطر فقد استدلوا بالحديثين الثالث والرابع، وقالوا في الحديثين الأول والثاني: يحتمل أنه شهد مع ابن عمر ومع الأعرابي غيرهما، فهما لم يصرحا بنفي شهادة غيرهما.لكن لو راجعت رواية الحاكم لحديث الأعرابي لوجدته كالصريح في أنه ﷺ قد حكم بشهادة الأعرابي وحده.

أما الذين فرقوا بين هلال الصوم وهلال الفطر، فقبلوا الواحد في الأول، واشترطوا اثنين فصاعداً في الثاني، فإنهم قد جمعوا بين هذه الأدلة كلها وقالوا: إن الحديثين الثالث والرابع اشترطا الشاهدين للصوم والإفطار، ومفهومهما عدم قبول أقل من اثنين فيهما، إلا أن هذا المفهوم قد عارضه بالنسبة للشهادة على هلال الصوم منطوق الحديثين الأول والثاني، وبقي بالنسبة للشهادة على هلال الفطر سالماً من المعارض، ويعضد هذا المفهوم بالحديث الخامس، وضعفه لا يمنع من صلاحيته للتأييد، وعليه فمفهوم الحديثين الثالث والرابع مع اعتضاده بالحديث الخامس يصلح للاحتجاج به وتخصيص الأخبار الواردة في قبول خبر الواحد في العبادات.

بعد هذا العرض فإني أميل إلى ترجيح هذا الرأي؛ لأنه يجمع بين الأدلة من ناحية، ولما فيه من الاحتياط للعبادة من ناحية أخرى.

ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: إذا رأى الهلال شخص أو أكثر، ولم يحكم بثبوت الهلال بناء على هذه الرؤية ـ إما لأن الشاهد واحد والقاضي لا يرى الحكم بشهادة الواحد، أو لأن الشهود لم تثبت عدالتهم ـ فهؤلاء لا يثبت صوم ولا إفطار بالنسبة لعموم الناس بناء على شهادتهم. ولكن ما الحكم بالنسبة لهم أنفسهم؟ قال أكثر العلماء: يلزمهم الصوم أو الإفطار بناء على رؤيتهم.

وقال البعض: تعتبر رؤيتهم غير موجودة حتى في حق أنفسهم[١].

---

(١) المجموع: ٦/ ٣١٠.

وظاهر السنة يؤيد رأي الأكثرين، لقوله ﷺ:

«صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته».

وهذا قد رأى، والرؤية بالنسبة له ثابتة وهو متيقن منها، فيلزمه حكمها، أما عدم قبولها في حق غيره ـ بسبب عدم الثقة بشهادته لأنه غير عدل، أو لعدم وجود غيره معه عند من يشترط العدد في الشهادة ـ فهذا أمر آخر يخص غيره ولا يخصه هو.

نظير ذلك: لو أقر شخص بمفرده بحق عليه لزمه، ولو شهد وحده لا يثبت الحكم بشهادته حتى ولو كان عدلاً إذا كانت الشهادة تحتاج إلى عدد، ولو أقر غير العدول على أنفسهم قُبل إقرارهم، ولو شهدوا لا تقبل شهادتهم. وهكذا نرى أن الحكم فيما يخص ذات الشخص شيء، وفيما يتعلق بالغير شيء آخر، لكل واحد منهما حدوده وضوابطه.

الملاحظة الثانية: أمر الشارع بالصيام لرؤية الهلال والإفطار لرؤيته، وأمر بتحري هلال الصوم والإفطار؛ بل قال ﷺ: **«أحصوا هلال شعبان لرمضان»**[١]. وقد يظن البعض أن ثبوت الهلال: سواء في ذلك هلال الصوم والفطر لا بد أن يتم بواسطة العين المجردة، ولا يجوز استعمال الأجهزة التي تعين على الرؤية: كالعدسات والمراصد ونحوها، فإن ظن أحد ذلك فقد جانب الصواب؛ وذلك لأننا مأمورون بتحري الهلال لكي نعرف إهلاله من عدمه، وهذه المعرفة ينبني عليها حكم شرعي؟ وهو وجوب الصوم أو وجوب الإفطار، وما دام الأمر كذلك فإننا لا نبرأ من العهدة أمام الله تعالى إلا إذا حاولنا الوصول إلى تلك المعرفة ما وسعنا ذلك وبكل وسيلة متيسرة لنا، فإذا لم يتيسر غير التحري بالعين المجردة فإنه لا يلزمنا غير ذلك: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وإن تيسر لنا من الوسائل ما يعيننا على هذه المعرفة كالمراصد ونحوها وجب علينا الاستعانة بها، لأنه

---

(١) الترمذي: ٣/ ٧١؛ المستدرك: ١/ ٤٢٥.

من المحتمل أننا نصل بواسطتها إلى ما لا نستطيع الوصول إليه بالعين المجردة، وما دام استعمالها يرفع الاحتمال ويوصلنا إلى اليقين أو يقربنا منه فاستعمالها واجب إن تيسرت؛ لأنه لا يجوز أن نبقى على الظن مع أننا نستطيع الوصول إلى اليقين، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨].

فالمطلوب منا إذن الوصول إلى اليقين ما استطعنا، وإذا كان طريق الوصول إليه متوقف على استعمال هذه الأجهزة؛ فإن استعمالها في هذه الحالة واجب، والقاعدة الشرعية تقول: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

الفرع الثاني

أثر الحساب الفلكي في ثبوت الهلال

ثبوت الهلال؛ سواء في ذلك هلال الصوم أو الفطر بواسطة الحساب الفلكي قضية اختلف فيها الفقهاء على مذهبين:

المذهب الأول: لا يجوز الاعتماد على حسابات الفلكيين في ثبوت الهلال. وهذا مذهب الغالبية العظمى من الفقهاء.

المذهب الثاني: اعتبر الحساب الفلكي وسيلة لإثبات الهلال. وقد قال بهذا فئة قليلة من فقهاء الحنفية والمالكية والحنابلة، على خلاف بينهم في: أن الاستعانة عند عدم الرؤية بالحساب الفلكي أمر جائز أو لازم، وما يدل عليه الحساب الفلكي هو يلزم الحاسب نفسه فقط أو يتعداه إلى غيره أيضاً، وهل يكفي في ذلك حاسب واحد أو لابد من التعدد؟ هذا كله موضع خلاف بين أصحاب المذهب الثاني، وسأنقل لك فيما يلي ملخصاً لذلك:

أولاً ـ مذهب الحنفية:

أشار صاحب الفتاوى الهندية إلى وجود قول في المذهب يجوز الرجوع إلى قول العدول من الفلكيين، مع أنه رجح عدم الرجوع إليهم وعدم جواز أخذهم هم بحساب أنفسهم.

وذكر الطحطاوي في حاشيته على مراقي الفلاح ثلاثة أقوال في المذهب؛ بيَّن أن الراجح منها عدم الاعتماد على رأي الفلكيين في ثبوت الهلال، أما القولان الآخران؛ فإن أحدهما قال: يعمل بقول الفلكيين مطلقاً قلوا أو كثروا. وقد ذكر ابن عابدين في رسائله نفس التفصيل الذي ذكره الطحطاوي، ونسب هذا القول للقاضي عبد الجبار وصاحب مجمع العلوم.

وثاني القولين هو قول محمد بن سلمة ـ من فقهاء القرن الثالث ـ فإنه كان يسأل الفلكيين ويعتمد قولهم في الهلال إذا اتفق على ذلك جماعة منهم[١].

ثانياً ـ المذهب المالكي:

ذكر الدسوقي في حاشيته على شرح الدردير قولاً في المذهب ضعفه يقول: ثبوت الحكم بناء على الحساب، يلزم الحاسب ومن يصدقه في حسابه.

ونقل الحافظ في التلخيص عن ابن دقيق العيد ـ وهو إمام في المذهبين المالكي والشافعي ـ القول: بعدم اعتماد الحساب في إثبات الهلال؛ لأن الحاسبين يقدمون الشهر بالحساب اليوم واليومين... إلى أن قال: أما إذا دل الحساب على أن الهلال قد طلع على وجه يرى، لكن وجد مانع من رؤيته كالغيم، فهذا يقتضي الوجوب لوجود السبب الشرعي[٢].

إذن فابن دقيق العيد يذهب إلى: اعتماد الحساب الفلكي عند وجود مانع يمنع من الرؤية، فإذا قرر الفلكي في هذه الحالة إهلال الهلال وجب اعتماد قراره، وذلك لوجود السبب الشرعي المقتضي لذلك، وأظنه يقصد بهذا: أن احتمال وجود الهلال واحتمال عدم وجوده متساويان عند عدم

(١) الفتاوى الهندية: ١/ ١٩٧؛ حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص ٣٥٨، رسائل ابن عابدين: ١/ ٢٤٦.

(٢) حاشية الدسوقي: ١/ ٥٠٩؛ التلخيص الحبير: ٢/ ١٨٧.

إمكان الرؤية لوجود مانع يمنع منها كحساب ونحوه، وحينئذ فإذا قال الفلكي العدل: هو موجود؛ بناء على حساباته، فإن قوله هذا قد رجح احتمال وجوده على احتمال عدمه، وبذلك حصل الظن الراجح الكافي لبناء الأحكام عليه.

ثالثاً ـ مذهب الشافعية:

نقل صاحب المهذب عن ابن سريج ـ من كبار فقهاء الشافعية ـ: أن الهلال إذا غم، وعرف الفلكي بواسطة الحساب أن غداً من شهر رمضان لزمه الصوم.

وقد ذكر الشافعية: أن هذا إنما يلزم الفلكي نفسه أما غيره من الناس فلا يلزمهم الصوم، ومع القول بعدم لزوم ذلك بقية الناس فهل يجوز لهم اعتماد قول الفلكي والصوم بناء عليه؟ هنا ذكر النووي خمسة أوجه في المذهب، واحد منها يقول: يجوز لغير الفلكي اعتماد ما قرره الفلكي والصوم بناء على ذلك ويجزئه صومه.

وذكر المحلي في شرحه على المنهاج: أن شهادة العدل الواحد كافية في ثبوت هلال الصوم، وعلل القليوبي ذلك في حاشيته بقوله: لإفادته الظن ـ يعني: والظن كاف لبناء الحكم عليه ـ ثم قال: قال شيخنا الرملي، كوالده، وشيخنا الزيادي: كل ما أفاد الظن كذلك في الصوم والفطر... ومنه حساب المنجم ـ يعني: الفلكي ـ لنفسه ولمن صدقه، بل قال شيخنا العبادي: إذا دل الحساب القطعي على عدم رؤيته لم يقبل قول العدول لرؤيته وترد شهادتهم بها.

قال القليوبي: وهو ظاهر جلي، ولا يجوز الصوم حينئذ، ومخالفة ذلك معاندة ومكابرة.

ونقل الخطيب الشربيني في مغني المحتاج عن السبكي: مثل ما نقله القليوبي عن العبادي.

وقال في حاشية الحضرمية: وجرى الشهاب الرملي، وولده، والطبلاوي الكبير: على وجوب عمل الحاسب بحسابه، وكذلك من أخبره وغلب على ظنه صدقه(١).

وهكذا نرى أن بعض الفقهاء يذهبون إلى اعتماد قرار الفلكيين في ثبوت الهلال ويلزمون الفلكي نفسه بما توصل إليه، ويجوزون لغيره الاعتماد على قراره وإن كانوا لا يلزمونهم بذلك، بينما يرى البعض عدم الاقتصار على إلزام الفلكي بالحكم وإنما يلزمون بذلك غيره من الناس إذا غلب على الظن صدقه. بينما يذهب بعض الفقهاء: إلى حد القول برد الشهادة على الرؤية إذا كان قرار الفلكيين يقطع بعدم إمكان الرؤية.

هذا كله في الوقت الذي لم يكن عند الفلكيين ما يعينهم على حساباتهم إلا وسائل مَحدودة الإمكانات، فكيف بعد أن توفرت لديهم من الأجهزة ما يعينهم على توفر نسبة كبيرة من الدقة فيما يتخذونه من قرارات؟!.

الأدلة ومناقشتها

سأورد هنا أدلة أصحاب المذهب الأول القائلين بعدم جواز الاعتماد على قرار الفلكيين في ثبوت الهلال، ومن خلال مناقشته يتبين الموقف من المذهب الثاني:

١ ـ احتجوا بقوله ﷺ: «**من أتى كاهناً فصدقه بما يقول... فقد برئ مما أنزل على محمد**» رواه أبو داود، وروى الترمذي نحوه ولفظه: «**فقد كفر بما أنزل على محمد**» وكلاهما روياه عن أبي هريرة، وصحح محقق الترمذي إسناده.

---

(١) المهذب مع المجموع: ٦/ ٣٠٤، ٣٠٩؛ فتح الباري: ٤/ ١٠٤؛ حاشية القليوبي: ٢/ ٤٩؛ مغني المحتاج: ١/ ٤٢١؛ حاشية الحضرمية: ٢/ ١١٢.

وروى مسلم حديثاً عن معاوية بن الحكم السلمي؛ فيه: أن الرسول ﷺ قال: «**لا تأتوا الكهَّان**». وروى أيضاً عن بعض أمهات المؤمنين: أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**من أتى عرَّافاً فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين يوماً**»[١].

أقول: واضح أن من احتج بهذا الحديث قد جعل المسألة التي نبحث فيها ضرباً من ضروب الكهانة، لكن هذا فيه نظر، وذلك لأن العلماء قد تكلموا عن الكهانة وضروبها ووسائلها[٢]، خلاصتها: أن عمل الكهان إنما هو الإخبار عن الغيب وما سيقع من أحداث، وهم يعتقدون أن حركة الأجرام وأموراً أخرى هي المسببة لوقوع هذه الأحداث، فهذا هو عمل الكهان، وهذا كفر لا شك فيه، والحديث إنما يتكلم في هذا.

والمنجم وهو: الذي يستدل على بداية الشهر بطلوع النجم الفلاني، **والحاسب** وهو: الذي يستدل على بداية الشهر بحساب منازل القمر؛ هؤلاء إن كانوا يفعلون فعل الكهان ويعتقدون اعتقادهم فهم كهان يشملهم الحديث، أما إذا اقتصر عملهم على التأقيت فحينئذ يكون عملهم شيء والكهانة شيء آخر، وذلك لأن القمر جرم خلقه الله تعالى وليس من أمور الغيب، وقد جعل الله تعالى لهذا الجرم مسارات وضوابط تحكم حركته شأنه في هذا شأن بقية الأجرام، وبقدر دقة معرفة المتخصص بهذه الأمور تأتي دقة معرفته بحركة هذه الأجرام، ومن ذلك حركة القمر، وبناء على هذه المعرفة يستطيع الفلكي معرفة ما إذا كان القمر قد ابتدأ دورة جديدة أم لا.

ورغم حركة الأجرام فإن المتخصصين استطاعوا إطلاق مركبات إلى أجرام تقع على مسافات شاسعة من الأرض مقررين بناء على حسابات وضوابط يعرفونها أن هذه المركبة ستمر بعد كذا مدة من السنين والأيام

---

(١) مسلم: ٤/ ٢٢٣، ٢٢٧؛ سنن أبي داود: ٤/ ١٥؛ الترمذي مع تعليق الشيخ أحمد شاكر عليه: ١/ ٢٤٣.

(٢) شرح مسلم: ٤/ ٢٢٣؛ رسائل ابن عابدين: ١/ ٢٤٤ وما بعدها.

بالقرب من هذا الجرم أو ذاك وفي موضع كذا من الكون، ثم يتضح بعد ذلك مدى الدقة في هذه القرارات، وما تحديد بداية القمر لدورة جديدة إلا أمراً من الأمور الداخلة ضمن نطاق هذه الحسابات.

وبذلك يتضح أن هذا علم لا شأن له بالكهانة، وإذا كان بعض المشعوذين أو كثير منهم استطاع اقتحام دائرة الفلكيين في الماضي فخلطوا ما عرفوه عن حركة الأجرام بالكهانة؛ فإن هذا لم يعد له وجود في الوقت الحاضر، فالمتخصصون في علوم الفلك الآن شيء والمشعوذون ومن يسمون أنفسهم عرافين أو منجمين شيء آخر.

على أن كثيراً من الفقهاء المتقدمين والمتأخرين لم يرتضِ إقحام الاستدلال بهذا الحديث في موضوعنا هذا، وإنما استدلوا بالدليل التالي:

٢ ـ وصح عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ قال:

«**إننا أمة أمية لا تحسب ولا تكتب، الشهر هكذا وهكذا ـ وعقد الإبهام في الثالثة ـ والشهر هكذا وهكذا، يعني: تمام ثلاثين**» رواه مسلم، ورواه البخاري بلفظ: «**الشهر هكذا وهكذا، يعني: مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين**»(١).

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ لم يربط إثبات الشهر الذي يناط به وجوب الصوم والفطر بما يقوله علماء الفلك والعارفون بالحساب، وهذا واضح من قوله: «**إننا أمة أمية لا تكتب ولا تحسب**»، وإنما أناط الحكم بالرؤية فقال: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته**»، فإن تعذرت الرؤية عاد الأمر إلى إكمال العدة: «**فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوماً**». فأحال الرسول ﷺ إلى إكمال العدد، وهذا يؤكد مرة أخرى على أن النجوم وحساب المنازل وقواعد الفلكيين لا شأن لهما بالعبادات، وإلا لقال

---

(١) البخاري هامش الفتح: ٤/ ١٠٨؛ مسلم هامش النووي: ٧/ ١٩٢.

الرسول ﷺ: إذا لم تروه فاسألوا الحاسبين؛ فدلنا هذا على أن الشهر لا يبدأ إلا برؤية هلاله أو بإكمال الشهر الذي قبله ثلاثين يوماً.

والذي يبدو لي: أن هذا الحديث ممكن فهمه على نحو آخر، وهو أن الرسول ﷺ إنما يقرر في صدر حديثه واقع الناس في عصره، وهو أن الغالب عليهم عدم المعرفة بالحساب وما يتبعه من علوم أخرى، وهذا هو الذي عبر عنه ﷺ بقوله: «**إننا أمة أمية لا تكتب ولا تحسب**» فما ذكرناه هو المراد بهذا، وليس المراد منه أنه لا يوجد أحد يعرف الكتابة والحساب، أو أن هذا طابع الأمة في حاضرها ومستقبلها، فإن هذا غير مراد قطعاً، بدليل أن الرسول ﷺ كان له كتبة عديدون للوحي والرسائل، وبدليل أنه ﷺ اتخذ خطوات كثيرة لتعليم الناس؛ لعل مما اشتهر منها اشتراطه على بعض أسرى بدر أن يعلم الواحد منهم عشرة من صبيان المسلمين القراءة والكتابة نظير إطلاق سراحه.

إذن فالحديث يدلنا على أن الرسول ﷺ كان يعلم بأن الذين لهم علم بحساب المنازل وأمور الفلك الأخرى كانوا فئة قليلة ونادرة، ولا بد أنه ﷺ كان يعلم بأن هؤلاء على ندرتهم لم يكن لهم إلمام كافٍ بهذه الناحية من العلم يؤهلهم للوصول إلى نتائج دقيقة، وهذا أمر بديهي؛ فقد ظل الحاسبون يختلفون في تحديد بداية الشهور إلى عصر قريب.

فالخلاصة إذن: أن علم حساب المنازل في عصره ﷺ كان يغلب عليه أمران: ندرة العارفين به، وعدم تطوره إلى درجة تؤهل العارفين به لإصدار نتائج دقيقة، فإذا كان الأمر كذلك فلا يعقل والحالة هذه أن يربط الشارع به أموراً تنبني عليها أحكام شرعية، إذ المعهود من الشارع ربط هذه الأمور بالمتيسر المنضبط، لأن خلاف ذلك يوقع الناس في حرج والتباس، والشارع منزه عن أن يأمر الناس بما يؤدي بهم إلى ذلك، من هنا أناط الأمر بالرؤية وذلكم لتيسرها وانضباط نتائجها، فالتماس الهلال بالرؤية متيسر لكل مبصر ونتائجه منضبطة؛ فإما أن يرى فيثبت الشهر أو لا يرى فتكمل العدة، من

أجل هذا ربط الشارع بداية الشهر بالرؤية أو بإكمال العدة ولم يربطه بحساب المنازل، لكن هذا لا يعني أن الشارع قد ألغى حساب المنازل بالكلية، أو أن النجوم والحساب لا دخل لها بالعبادات، فالحديث ليس فيه دلالة على ذلك إطلاقاً.

ثم لو كان الأمر كذلك فبأي شيء حدد الفقهاء اتجاه القبلة؟ ولماذا تكلّموا عن القطب والشمس وعن كيفية تحديد اتجاه القبلة بواسطتهما؟ وأيضاً فلو كان الأمر كذلك فماذا يكون حينئذ معنى قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩]؟ ألم يربط مواقيت العبادات بالأهلة؟.

ثم إن هذه الأهلة هي التي قال الله تعالى فيها: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ﴾ [يس: ٣٩]، فالشارع يخبر أن للقمر منازل، وهذا إشارة إلى أن العلم بحساب هذه المنازل حق وإلا لما أشار الشارع إليه، إذ من المحال أن يشير إلى باطل.

فإذا ثبت أن هذا العلم حق وتمكنا من ناصيته واستعملناه استعمالاً صحيحاً؛ فلا بد أن تكون النتائج الصادرة هي الأخرى حق، لأن المقدمات الصادقة إذا استعملت استعمالاً صحيحاً فلا بد من أن ينتج عنها نتائج صادقة. وإذا كانت النتائج الصادرة عن استعمال هذا العلم حق فلا يعقل والحالة هذه أن يلغي الشارع ربط الحكم الشرعي بها كلية، وحيث قد ثبت عدم إلغاء الشارع لحساب المنازل وإنما أوقف ربط الحكم به لأسباب ذكرتها؛ هي: عدم تيسر هذا العلم للناس، وعدم دقة نتائجه آنذاك، فإذا زالت الأسباب المذكورة بأن تيسر هذا العلم للمسلمين، وأصبحت نتائجه متسمة بالدقة؛ فإن القول حينئذ بزوال هذا الوقف لزوال أسبابه يصبح مقبولاً شرعاً.

ونظراً لانتشار المراصد في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي بالإضافة إلى انتشار الجامعات ومعاهد العلوم؛ فلا بد أن يكون قد توفر لديهم عدد

كافٍ من الفلكيين، أما مدى الدقة التي بلغها الفلكيون المسلمون في تحديد بداية الشهور فهذا ما لا أعلمه، وعلى أية حال فإن الذي يبدو لي في هذه القضية ما يلي:

إذا كان تحديدهم لبداية الشهور لا يزال غير دقيق، بحيث يحصل بينهم خلاف كبير في تحديد هذه البدايات، فإن الاعتماد على تقاريرهم في هذه الحالة لا يجوز؛ لأن أسباب وقف ربط الحكم بحساب المنازل ما زال قائماً.

أما إذا كان تحديدهم للبداية قد بلغ مرحلة متقدمة من الدقة لكنه لم يصل مرتبة القطع، بحيث يوجد احتمال للخطأ لكنه قليل، ويمكن حصول خلاف بينهم لكنه نادر، ففي هذه الحالة تعتبر تقاريرهم من قبيل الأدلة الظنية، أي: تعطينا غلبة ظن بصواب ما يقولون، ويكون حكمها في هذه الحالة حكم شهادة الآحاد بالرؤية؛ أي: كما لو شهد بالرؤية عدد لا يبلغ حد التواتر.

وعليه: ففي هذه الحالة لا يخلو: إما أن يثبت طلوع الهلال بالرؤية أو لا، فإذا ثبتت الرؤية ففي هذه الحالة لا بأس من الرجوع إلى تقارير الفلكيين للاستئناس فقط، بمعنى: أن هذه التقارير إذا أيدت بداية الشهر فنكون في هذه الحالة قد حصلنا على دليل إضافي لبداية الشهر، وهذا أمر حسن، أما إذا عارضت الشهادة الرؤية بأن قالت تقاريرهم: لم يبدأ الشهر بعد؛ ففي هذه الحالة العبرة تكون للرؤية لا لتقارير الفلكيين؛ لأن الرؤية لا تخلو إما أن تكون قد ثبتت بالتواتر فهي في هذه الحالة دليل قطعي، والقطعي يقدم على الظني، وإما أن تكون قد ثبتت بشهادة الآحاد فتقدم أيضاً؛ لأنها وإن كانت هي الأخرى دليلاً ظنياً إلا أنها هي الأصل في الإثبات وغيرها بدل عنها، والأصل يقدم، أما إذا لم ير الهلال ففي هذه الحالة يجب الرجوع إلى تقارير الفلكيين والأخذ بموجبها، لأنها كما قلنا تعتبر دليلاً ظنياً،

والدليل الظني كاف لبناء الحكم عليه، بل ويجب الرجوع إليه ما لم يوجد أقوى منه.

أما إذا بلغ تحديد الفلكيين المسلمين لبداية الشهور مرحلة القطع واليقين بحيث لم يبق مجال للاختلاف فيه؛ فإن تقاريرهم في هذه الحالة تعتبر دليلاً قطعيّاً.

وعليه فإما أن تنعدم رؤية الهلال أو تحصل الرؤية: فإذا لم ير الهلال وجب الرجوع إلى تقارير الفلكيين واعتمادها؛ لأنها دليل قطعي، وعند وجود الدليل يجب الأخذ به. وإذا رؤي الهلال فلا يخلو: إما أن تثبت الرؤية بشهادة مستفيضة بلغت حد التواتر، أو تثبت بشهادة الآحاد. فإذا ثبتت الرؤية بالتواتر فإن الرجوع في هذه الحالة إلى تقارير الخبراء لا بأس به زيادة في اليقين، وغني عن البيان أن التعارض بين الرؤية والتقارير متعذر في هذه الصورة؛ لأن الرؤية قطعية لثبوتها بالتواتر، فلا يحتمل في هذه الحالة أن تقول التقارير بأن الهلال لم يولد بعد؛ لأننا فرضنا أن قراراتها قطعية أيضاً، ولو قالت ذلك لحصل تضاد وهذا محال، لكن لو فرض حصوله فالعبرة بالرؤية؛ لأن تقارير الخبراء الفلكيين وإن كانت قطعية إلا أن الرؤية المتواترة قطعية هي الأخرى وهي الأصل فتقدم؛ أما إذا ثبتت الرؤية بشهادة الآحاد فإن الرجوع في هذه الحالة إلى تقارير الفلكيين واجب، وذلك لأن هذه التقارير إما أن تؤيد الرؤية أو تعارضها: فإن أيدت الرؤية فهذا أمر حسن ونكون قد حصلنا على القطع ببداية الشهر بواسطة التقارير بعد أن حصلنا على الظن ببدايته بواسطة شهادة الآحاد، ومعلوم أن الاقتصار على الظن مع القدرة على القطع لا يجوز، أما إذا تعارضت تقارير الفلكيين مع شهادة الآحاد بالرؤية ففي هذه الحالة يجب رد الشهادة والأخذ بالتقارير، وذلك لأن شهادة الآحاد دليل ظني، وقد فرضنا أن نتائج التقارير قطعية، وإذا تعارض القطعي والظني قدم القطعي.

إلا أنني هنا يجب أن أنبه إلى: أنه إذا كان علم الفلك قد توصل إلى اكتشاف الخطوات اللازمة لتحديد بداية الشهور بداية قطعية، فإنه مع ذلك من المعلوم بداهة أن هذه الخطوات تحتاج إلى عالم يطبقها وأجهزة يستعملها لكي يستطيع بعد ذلك الوصول إلى النتائج المطلوبة، ومعلوم أن خطأ العالم عند التطبيق أمر ممكن، كما أن حصول خلل في الأجهزة أو خطأ عند الاستعمال لا ينتبه لهما؛ كل ذلك أمر ممكن، لذلك فإن تقارير عالم أو عالمين أو مرصد أو مرصدين لا يمكن اعتباره دليلاً قطعيّاً، وإنما لكي يكتسب درجة الدليل القطعي إلى حد أننا نرد به شهادة الآحاد على الرؤية إذا عارضته فلا بد أن يكون هذا التقرير صادراً باتفاق القمم من علماء الفلك المسلمين، وباتفاق أهم المراصد والأجهزة المعنية في العالم الإسلامي، فأمام هذا الإجماع فقد يتلاشى احتمال الخطأ، أما بدون هذا الاتفاق فإن تقارير الخبراء مهما بلغت دقتها تظل دليلاً ظنيّاً، فلينتبه لذلك.



المطلب الثالث

من يلزمه حكم ثبوت الهلال

إذا ثبت هلال الصوم أو الفطر في بلد؛ لزم أهل ذلك البلد الحكم المترتب على ذلك من صوم أو إفطار، هذا أمر معلوم لا خلاف فيه بين الفقهاء، لكن هل يتعدى لزوم هذا الحكم إلى البلاد الأخرى؟.

هنا حصل خلاف بين الفقهاء على أربعة مذاهب:

المذهب الأول: إذا ثبت الهلال في بلد لزم الحكم المترتب عليه جميع المسلمين في مختلف أقطارها، سواء كان هذا الحكم صوماً أو إفطاراً. بذلك قال أحمد، وهو ظاهر مذهب أبي حنيفة والمشهور من مذهب مالك، وهو قول الشافعي واختاره بعض الزيدية، ولم أجد نصّاً لابن حزم في هذه القضية إلا أن سياق كلامه يدل على أنه يذهب هذا المذهب.

المذهب الثاني: لا يلزم الحكم غير البلد الذي ثبت الهلال فيه. وبذلك قال بعض التابعين، وهو قول لبعض الشافعية.

المذهب الثالث: يرى أن الهلال إذا ثبت برؤية مستفيضة لزم الحكم جميع المسلمين، وإذا ثبت بشهادة شاهدين ونحوهما فلا يلزم الحكم إلا من شمله حكم الحاكم لذلك البلد، فإذا ثبت عند الإمام الأعظم لزم الحكم جميع المسلمين.

بذلك قال ابن الماجشون ونسبه إلى مالك، وهو قول للشافعي فيما يختص بثبوت الشهادة عند الإمام الأعظم، نقله عنه ابن حجر في التحفة.

المذهب الرابع: ذهب إلى أن البلاد إذا تقاربت فحكمها حكم البلد الواحد، فيلزم أهل كل بلد رؤية البلد الآخر، وإن تباعدت لا يجب الصوم على أهل البلد الآخر.

بهذا قال أكثر أصحاب الشافعي وبعض الحنفية وبعض المالكية، وهو مذهب الإمامية وأكثر الزيدية.

وما هو ضابط القرب والبعد؟ أكثر من اهتم بهذا الشافعية، وقد اختلفوا فيه على أوجه؛ أشهرها ثلاثة:

الأول: إن كان بين البلدين من المسافة ما يؤدي إلى اختلاف المطالع: كالعراق والحجاز؛ كانا متباعدين، وإلا فهما متقاربان.

الثاني: إن اتحدا في الإقليم فهما متقاربان، وإلا كانا متباعدين

الثالث: إن كان ما بينهما دون مسافة القصر فهما متقاربان، وإلا فلا.

وقد ضعَّف النووي هذا الأخير وصحح الأول.

إذن فالصحيح عند الشافعية أن العبرة باختلاف المطالع، وهذا هو مذهب الإمامية، ومن وافقهم من الحنفية والمالكية.

أما الزيدية: فالظاهر أنهم مزجوا بين هذين الرأيين الأخيرين. فالذي فهمته من كلامهم: أن ما كان بينهما دون مسافة القصر فهما متقاربان، فإن

كان ما بينهما مسافة القصر فصاعداً فهما متباعدان بشرط أن يكونا مختلفين إما في طبيعة الأرض: كأن يكون أحد البلدين في سهل والآخر في جبل، أو يكون كل واحد منهما تابعاً لإقليم غير الإقليم الذي يتبعه الآخر.

فالمذاهب في هذه المسألة من حيث الجملة أربعة كما ترى:

الأول: قال: إذا رؤي الهلال في بلد لزم حكمه جميع المسلمين.

والثاني: لا يلزم إلا أهل البلد الذي رأوه.

والثالث: يلزم من يشملهم حكم الحاكم الذي ثبتت الرؤية عنده.

والرابع: قال: يلزم البلاد المتقاربة دون المتباعدة[1].

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ احتج أصحاب المذهب الأول بما يلي:

١ ـ ثبت عن الرسول ﷺ ـ كما مضى ـ قوله: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته**».

وجه الدلالة: أن الشارع علق وجوب الصوم والفطر بالرؤية، وعلى ذلك فإذا ثبتت الرؤية عند قوم فقد توجه الخطاب بتلك الرؤية إلى جميع المسلمين؛ وذلك لأن الخطاب عام وليس خاصّاً بمن رآه.

٢ ـ أن صوم رمضان قد ثبت وجوبه بالكتاب والسنة والإجماع، وعليه فإذا ثبت بشهادة الثقات أن هذا اليوم من رمضان، فإنه في هذه الحالة يجب صومه على جميع المسلمين.

---

(١) انظر: فتح القدير: ٢/ ٥٣؛ حاشية الدسوقي مع شرح الدردير: ١/ ٥١٠؛ المجموع: ٦/ ٣١٠؛ الشرح الكبير: ٣/ ٧؛ المحلى: ٦/ ٧٣٥؛ القوانين الفقهية، ص ١٠٣؛ تحفة المحتاج: ٣/ ١٥٦؛ البحر الزخار: ٣/ ٢٤٤؛ نيل الأوطار: ٤/ ٢١٨؛ شرائع الإسلام: ١/ ٢٠٠.

٣ ـ أن المسلمين يعمل بعضهم بشهادة البعض الآخر وبإخباره في جميع الأحكام الشرعية، سواء تباعدت أقطارهم أو تقاربت، والرؤية من جملة ذلك، فهي إما شهادة أو خبر، وعليه فيجب على المسلمين جميعاً العمل بها سواء تباعدت أقطارهم أو تقاربت.

ثانياً ـ احتج أصحاب المذهب الثاني:

بما صح عن كريب: «أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام، قال: فقدمت الشام فقضيت حاجتها، واستهلَّ علي شهر رمضان وأنا بالشام، فرأيت الهلال ليلة الجمعة، ثم قدمت المدينة في آخر الشهر، فسألني عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، ثم ذكر الهلال فقال: متى رأيتم الهلال؟ فقلت: رأيناه ليلة الجمعة، فقال: أنت رأيته، فقلت: نعم، ورآه الناس، وصاموا وصام معاوية، فقال: ولكنا رأيناه ليلة السبت، فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه، فقلت: أولا تكتفي برؤية معاوية وصيامه؟ فقال: لا، هكذا أمرنا الرسول ﷺ» رواه مسلم وغيره[١].

وجه الدلالة: أن ابن عباس لم يعمل برؤية أهل الشام، وعلل ذلك: بأن هذا هو أمر النبي ﷺ.

وأجيب: أن هذا اجتهاد من ابن عباس في الفهم، والحجة في المرفوع من رواية ابن عباس لا في اجتهاده، وأمر الرسول ﷺ الذي أشار إليه ابن عباس في حديثه، هو قوله ﷺ:

«**لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه؛ فإن غم عليكم فاقدروا له**» وفي رواية: «**فأكملوا العدة ثلاثين**» رواه الشيخان عن ابن عمر.

وروى أبو داود والترمذي نحوه عن ابن عباس[٢].

---

(١) مسلم: ٧/ ١٩٧؛ أبو داود: ٢/ ٢٩٩؛ الترمذي: ٣/ ٧٧.

(٢) البخاري: ٤/ ١٠٣؛ مسلم: ٧/ ١٩١؛ أبو داود: ٢/ ٢٩٨؛ الترمذي: ٣/ ٧٢.

وهذا لا يختص بأهل ناحية دون الأخرى، بل هو خطاب لكل من يصلح له من المسلمين، فالاستدلال به على لزوم الرؤية لكل المسلمين أظهر من الاستدلال به على عدم اللزوم، لأنه إذا رآه أهل بلد فقد رآه المسلمون فيلزم الرائين وغيرهم.

ثالثاً ـ استدل أصحاب المذهب الثالث:

بقوله ﷺ: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته**».

قالوا: وثبوت الرؤية عند الحاكم تعتبر رؤية لجميع من هم تحت إمرته، فيلزمهم الصوم بها.

وأجيب: بأن الخطاب موجه لجميع المسلمين، فإذا ثبتت رؤيته وجب على الجميع العمل بموجبها.

ثم نقول لهم: أنتم فرقتم بين ثبوت الرؤية عند الإمام الأعظم فأوجبتم الصوم بها على جميع المسلمين، وبين ثبوتها عند الحاكم الذي دونه فأوجبتم لزوم الحكم بها لمن تحت إمرته فقط، فما الفرق بينهما مع أن الحاكم نائب عن الإمام؟ فينبغي القول بأن ما ثبت عند النائب فهو ثابت عند المنوب عنه أيضاً.

ثم ما هو الفرق بين قطر وآخر؛ وبلاد المسلمين واحدة وهم أمة واحدة؟ فإن احتجوا بحديث ابن عباس السابق فهذا لا حجة لهم فيه، لأن ابن عباس لم ير ثبوت الرؤية عند أهل الشام ملزمة لأهل المدينة، مع أن الهلال رؤي بالشام وثبتت رؤيته عند معاوية، وقد كان آنذاك هو الإمام الأعظم.

رابعاً ـ استدلال أصحاب المذهب الرابع:

احتج أصحاب هذا المذهب بحديث ابن عباس السابق، فحمل غير الزيدية الحديث وعدم أخذ ابن عباس برؤية أهل الشام على أساس أن الشام قطر بعيد عن الحجاز وأن ما بينهما من البعد يؤدي إلى اختلاف المطالع. أما

الزيدية فقالوا: إن سبب ذلك اختلاف الأقاليم، فالحجاز إقليم آخر غير الشام.

وقد سبقت الإجابة عن حديث ابن عباس فلا داعي لإعادتها.

على أن الشوكاني قال: ليس بين الشام والمدينة من البعد ما يؤدي إلى اختلاف المطالع.

بقيت هنا قضية لا بد من إيضاحها كثر الكلام فيها، ألا وهي قضية اختلاف المطالع، فإن المتقدمين من الفقهاء كاد يحصل بينهم اتفاق على وجود اختلاف بين مطالع الهلال وإن جعل بعضهم لهذا الاختلاف أثراً على ثبوت الرؤية، بينما يرتب عليه آخرون أثراً.

وسأنقل لك فيما يلي بعض أقوالهم لتتبين لنا القضية:

قالوا: اختلاف المطالع يحصل بأن يكون طلوع الشمس أو الفجر أو الكواكب أو غروب ذلك في محل متقدماً على مثله في محل آخر أو متأخراً عنه، فتتأخر رؤيته في بلد عن رؤيته في بلد آخر أو تتقدم.

قالوا: ومطالع الهلال تختلف باختلاف الأقطار والبلدان، فقد يرى الهلال في بلد دون آخر، كما أن مطالع الشمس تختلف، فإن الشمس قد تطلع في بلد ويكون الليل باقياً في بلد آخر، وقالوا: إن اتحاد المطالع أو اختلافها ناتج عن تساوي مواقع البلاد بالنسبة لخطوط الطول أو عدم تساويها، فمتى تساوى موقع بلدين لزم من رؤيته في أحدهما رؤيته في الآخر، ومتى اختلف موقعهما امتنع تساويهما في الرؤية ولزم من رؤيته في البلد الشرقي رؤيته في البلد الغربي دون العكس(١).

وهكذا نرى بوضوح أن قضية اختلاف المطالع بالنسبة للقمر قد قاسها المتقدمون على قضية الشروق والغروب والفجر، فكما أن لكل موقع من الأرض شروقه وغروبه، وفجره، فكذلك بالنسبة للقمر لكل موقع مطلعه.

---

(١) حاشية الحضرمية: ٢/ ١١٢؛ حاشية القليوبي: ٢/ ٥٠.

هكذا فهم المتقدمون قضية اختلاف المطالع بالنسبة للقمر، وقد جاء الفهم على هذه الصورة لأن كثيراً من القضايا المتعلقة بالفلك لم تتضح إلا في عصور متأخرة، وإلا فإن قضية الفجر والشروق والغروب شيء، وقضية طلوع القمر شيء آخر، ولا بد من أن أبين بإيجاز فيما يلي الفارق بينهما ليساعدنا ذلك على الترجيح.

فأقول: أما قضية الشروق والغروب وما يتبع ذلك فإنه يحصل كما يلي:

إن الأرض كرة لها أنواع من الحركة، الذي يعنينا منها دورانها حول محورها؛ فهي خلال هذا الدوران تمر أجزاؤها وبقاعها جزءاً بعد جزء وبقعة بعد بقعة أمام ضوء الشمس، لذلك فالبقعة التي تواجه هذا الضوء يكون الوقت فيها نهاراً، والتي لا تواجهه يكون الوقت فيها ليلاً، ويبدأ النهار في البقعة التي تواجه ضوء الشمس مع بداية مرورها أمامه، فيظهر الفجر ثم تشرق الشمس، وهكذا يستمر النهار مرحلة بعد أخرى ومع أواخر مرورها يحصل الغروب، ثم يتبع ذلك غياب الشفق واستمرار الليل مرحلة بعد أخرى حتى تنهي الأرض دورتها حول نفسها والتي تستغرق يوماً كاملاً، لتبدأ دورتها من جديد فتواجه هذه البقعة ضوء الشمس مرة أخرى ويحصل فيها نهار جديد وليل جديد وهكذا، وما يحصل لهذه البقعة يحصل لبقاع الأرض الأخرى لكن ليس في وقت واحد وإنما بقعة بعد أخرى، وعلى التوالي حسب مرور كل بقعة منها في مواجهة ضوء الشمس، لذا كان من الطبيعي حينئذ أن يطلع الفجر أو تشرق الشمس أو تزول أو تغرب في بقعة قبل أو بعد ذلك في بقعة أخرى، من هنا كان تعدد المطالع بالنسبة للفجر وللشروق والغروب حسب تعدد البقاع، وعلى أهل كل بقعة أن يلتزموا بفجرها وشروقها وزوالها وغروبها إذا تعلق بذلك حكم شرعي من صلاة أو صوم وما أشبه ذلك.

وهكذا يتبين لنا أن اختلاف المشارق والمغارب وما يتبع ذلك قد حصل نتيجة دوران الأرض حول محورها.

أما قضية الشهر القمري وكيف يحصل؛ فهذه قضية أخرى أوجزها فيما يلي:

القمر جسم كروي يدور حول الأرض، وتستغرق الدورة الكاملة له حولها مدة هي التي نسميها الشهر القمري، ويدور القمر حول محوره أيضاً وتستغرق دورته حول محوره نفس المدة التي تستغرقها دورته حول الأرض، ولهذا السبب يواجه القمر الأرض بوجه واحد؛ لذا فإننا لا نرى منه إلا هذا الوجه المضيء، ولا نرَى الوجه الثاني الذي نسميه الوجه المظلم، والقمر جسم معتم ـ غير مضيء ـ وإنما نراه بسبب انعكاس ضوء الشمس الساقط عليه، فالشمس تضيء بأشعتها على الدوام نصف القمر المواجه لها، لكن بالنسبة لنا لا نرى من هذا النصف إلا الجزء المواجه للأرض، لهذا فإن القمر في أول دورته يبدو لنا على هيئة هلال رفيع؛ لأن هذا هو المقدار المواجه للأرض من المساحة المضاءة، ومع استمرار دوران القمر متجهاً نحو الشرق يزداد المقدار الموجه للأرض من المساحة المضاءة، لذلك يبدو لنا القمر في اليوم التالي أكبر، وهكذا يوماً بعد يوم حتى يصبح القمر في الجانب المقابل للأرض بحيث يكون موقع الأرض بينه وبين الشمس، وبذلك تكمل استنارة جزئه المواجه للأرض حيث نسميه في اليوم الرابع عشر بدراً، ثم يستمر القمر في دورته ويبدأ الجزء المواجه للأرض من مساحته المضاءة يقل يوماً بعد يوم حتى يصبح موقعه بين الأرض والشمس ولا يبقى أي جزء من مساحته المضاءة في مواجهة الأرض؛ وهذا الذي يسمى المحاق، ويستمر القمر في دورانه حتى يخرج من المحاق، وهنا يكون الهلال قد ولد من جديد وابتدأ دورة جديدة.

إذن فالشهر القمري يبدأ من خروج القمر من المحاق ويستمر حتى يخرج من المحاق مرة أخرى، فيبدأ بخروجه شهر جديد وهكذا.

بعد هذا العرض **نقول**: ليس لأرضنا إلا قمر واحد، وهذا القمر لا يخرج في الشهر من منطقة المحاق إلا مرة واحدة، بهذا الخروج يبدأ الشهر، وإذا بدأ الشهر فلا يوجد خروج آخر من منطقة المحاق قبل بداية شهر جديد، وهذا يعني أنه لا يمكن تصور شيء اسمه اختلاف المطالع لأنه ليس للهلال إلا مطلع واحد كما ذكرت، وبما أن رؤية الهلال غير ممكنة قبل ولادته وخروجه من منطقة المحاق؛ فمعنى ذلك أنه إذا رؤي في بلد فإن هذه الرؤية تعني بداية شهر جديد بالنسبة لأهل الأرض جميعاً لا لبقعة دون أخرى، وذلك لأنه لا علاقة لخروج القمر من منطقة المحاق بهذه البقعة من الأرض أو تلك، أما كونه يرى في هذه البقعة ولا يرى في تلك فذلك عائد إلى ظروف الرؤية، فإن كانت ظروف الرؤية مواتية في بقعة رؤي الهلال فيها. وإذا كانت غير مواتية لا يرى فيها الهلال، لكن هذا كله لا علاقة له بخروج الهلال من منطقة المحاق الذي يعني ولادته وبداية شهر جديد.

وبهذا يتضح الفارق بين شروق الشمس وغروبها، وبين طلوع الهلال، فالشروق والغروب يختلفان باختلاف البقاع؛ لأن لهما علاقة بهذه البقاع، أما طلوع الهلال فلا يختلف باختلافها؛ لأنه لا علاقة له ببقعة دون أخرى كما سبق بيان ذلك.

بعد هذا العرض **يبدو لي** رجحان مذهب القائلين بأن الهلال إذا رؤي في بلد لزم حكم الرؤية جميع بلاد المسلمين.

بقي هنا أن يقال: إذا كان للقمر لحظة معينة يولد فيها بالنسبة لأهل الأرض جميعاً؛ فهذه اللحظة قد تصادف في بعض البلاد الليل وفي بعضها النهار، فإذا قلنا مع ذلك: إن الشهر قد بدأ بالنسبة لهم جميعاً في نفس اللحظة، ومتى رؤي في بلد لزم حكم الرؤية جميع المسلمين، فهذا يعني أن الشهر قد دخل وبعض البلاد في ليل وبعضها في نهار. فإذا رؤي الهلال بعد غروب الشمس في العراق مثلاً وقلنا بأن الشهر قد دخل بالنسبة لكل المسلمين، فهذا يعني أن الشهر قد دخل بالنسبة لأهل المغرب عصراً

وبالنسبة لمن هم أبعد منهم باتجاه الغرب ظهراً ولمن أبعد منهم ضحى، وعكس ذلك بالنسبة لأهل المشرق، فإذا كان الأمر كذلك فكيف يصوم الناس؟ وكيف يفطرون؟.

الجواب على هذا يقتضي أن نعرف أمراً آخر، وهو: أن الشارع إنما أناط توقيت أشهر العبادة بالقمر، فولادته تعني بداية شهر ونهاية شهر، فإذا ولد هلال رمضان ابتدأ شهر رمضان الذي هو شهر الصوم، فإذا ولد الولادة التالية انتهى شهر الصوم وابتدأ شهر شوال الذي هو بداية أشهر الحج، فالأشهر إذن توقيتها منوط بالقمر، أما الأيام فإن توقيت العبادة فيها منوط بالشمس، فصوم كل يوم يبدأ من طلوع الفجر حتى غروب الشمس، قال تعالى:

﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وقال ﷺ: «**إذا أقبل الليل وأدبر النهار وغابت الشمس، فقد أفطر الصائم**» متفق عليه[(١)].

وما طلوع الفجر إلا أثر من آثار الشمس، فإن انبثاقه مؤذن بقرب شروقها، ومثل الصوم الصلاة: فإن الصبح يبدأ بطلوع الفجر وينتهي بشروق الشمس، والظهر يبدأ بزوال الشمس وينتهي بصيرورة ظل كل شيء مثله أو مثليه على خلاف بين الفقهاء في ذلك، ومثل الصلاة أعمال الحج التي تحتاج إلى توقيت كما هو مبين في كتب الفقه، إذن فقد عرفنا الآن: أن توقيت العبادة بالنسبة للأشهر منوط بالقمر، أما بالنسبة للأيام فهو منوط بالشمس.

وعليه فللصوم توقيتان: توقيت منوط بالقمر بالنسبة للشهر كله، وتوقيت منوط بالشمس بالنسبة لصيام كل يوم على حدة.

---

(١) البخاري: ٤/ ١٧١؛ مسلم: ٧/ ٢٠٩.

إذا تبين هذا يجب أن نعرف: أن الصوم عبادة نهارية تشمل النهار كله: اعتباراً من طلوع الفجر حتى غروب الشمس، وهو عبادة متكاملة غير قابلة للتجزئة، فلو نقص الصوم لحظة واحدة فإنه في هذه الحالة لا يصح، والعبادة لا تجب إلا بسبب، وسبب وجوب صوم رمضان هو دخول الشهر، قال تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥].

إذا عرفنا هذا: فإن شهر رمضان إذا دخل فإن دخوله يعني أن صيام أيامه قد وجب، لكن صيام اليوم لا يجب إلا إذا كان شهر رمضان قد دخل على وجه يصح معه صيام ذلك اليوم، وعليه: فإذا دخل الشهر في الليل فإنه في هذه الحالة قد دخل على وجه يصح معه صيام نهار اليوم التالي لتلك الليلة اعتباراً من طلوع الفجر، فلو دخل الشهر بعد غروب شمس يوم الخميس مثلاً، فإنه في هذه الحالة قد دخل على وجه يصح معه صوم نهار يوم الجمعة اعتباراً من دخول فجر هذا اليوم، أما إذا دخل الشهر في النهار فإنه في هذه الحالة قد دخل على وجه لا يمكن معه صيام ذلك النهار، لأن سبب الوجوب في أوله ـ وهو دخول الشهر ـ لم يكن قد وجد، وإنما وجد في أثنائه بعد مضي جزء منه. وعليه فما تبقى من هذا النهار لا يصلح أن يكون محلاً للصوم، لما قلنا: من أن الصوم عبادة نهارية وهي تشمل النهار كله غير قابلة للتجزئة، إذن فلو دخل الشهر في أثناء النهار فإن صيام ما تبقى من هذا النهار لا يجب، وإنما يتعلق الوجوب بطلوع فجر النهار التالي، فلو دخل الشهر ظهر يوم الخميس فإن صيام ما تبقى من نهار هذا اليوم لا يجب، لما ذكرناه، وإنما يجب صوم نهار يوم الجمعة اعتباراً من طلوع فجر هذا اليوم. إذا تبين هذا كانت معرفة كيفية الصوم والإفطار واضحة، وذلك كما يلي:

إذا رؤي الهلال ليلاً في أي قطر وجب الصوم على أهله وعلى أهل كل قطر شاركوهم في جزء منه اعتباراً من الفجر التالي لتلك الليلة.

أما الأقطار التي كان الوقت فيها نهاراً عند الرؤية فإنه لا يجب على أهلها صيام ما تبقى من نهارهم هذا، وإنما يجب عليهم الصوم اعتباراً من الفجر التالي لنهارهم هذا، على نحو ما سقته من أمثلة فيما سبق قريباً.

في الإفطار: إذا رؤي هلال شوال في قطر من الأقطار ليلاً وجب على أهله وعلى أهل كل قطر شاركهم في جزء من هذا الليل الإفطار اعتباراً من الفجر التالي لتلك الليلة.

أما الأقطار التي كان الوقت فيها نهاراً عند الرؤية، فإنها لا تفطر ما تبقى من ذلك النهار وإنما تتم صومه، لأن سبب وجوب صومه ـ وهو وجود الشهر ـ قد كان موجوداً في أوله، وإذا كان موجوداً في أوله فمعنى ذلك أن صوم ذلك النهار كله واجب، لما قلنا: من أن صوم النهار كله عبادة واحدة لا تتجزأ، فلا يعقل شرعاً والحالة هذه أن يكون صوم أول النهار واجباً وآخره غير واجب، وإنما يجب عليهم إفطار النهار التالي لنهارهم هذا.

فإن قيل: يعقل شرعاً وجوب الصوم في أول النهار وعدم وجوبه في آخره، مثال ذلك: امرأة أصبحت صائمة في يوم من أيام رمضان ثم جاءها الدم في أثناء النهار فإنها تفطر، فهذا يوم من أيام رمضان، كان صوم أوله واجباً وصوم آخره ليس بواجب.

قلت: الأمر ليس كذلك، فهذه حالة أخرى بعيدة عما نحن فيه؛ لأن هذا يتعلق بوجوب الأداء، ونحن نتكلم على الوجوب التكليفي، فهذه المرأة كان أداء الصوم واجباً عليها في أول النهار، فلما جاءها الدم سقط عنها وجوب الأداء في آخره لطروء مانع يمنع من صحة الصوم، لكن سقوط وجوب الأداء عنها لم يسقط الوجوب التكليفي، فإن الوجوب في هذه الناحية ما زال قائماً بالنسبة لها في آخر النهار كما هو في أوله، بدليل وجوب قضاء هذا اليوم عليها، فليتنبه لهذا.

فإن قيل: إذا كنت تقول: بأن شوال قد دخل في أثناء النهار؛ أفلا يعتبر دخوله مانعاً من الصوم فيبطله؟.

قلت: كلا، فإن واحداً من الفقهاء لم يقل بأن دخول شهر شوال يعتبر مانعاً من الصوم، وإنما المانع من الصوم هو يوم عيد الفطر، وشهر شوال إذا دخل في أثناء النهار لا يمكن أن يكون ذلك النهار يوم عيد، لأن اليوم الشرعي إنما يبدأ من طلوع الفجر لا من وسط النهار، وما دام أول ذلك النهار لم يكن عيداً فإن آخره لا يمكن أن يكون عيداً أيضاً، إذا كان الأمر هكذا فإن النتيجة الحتمية لذلك هي أن يوم العيد إنما يبدأ من فجر اليوم التالي وعنده يجب الفطر، ونحن نقول بذلك، أما ما تبقى من ذلك النهار فإنه في الحكم تابع لرمضان، ورأينا في هذه المسألة هو رأي جماهير العلماء، فإن الفقهاء قد بحثوا هذه المسألة وإن كان من وجه غير الوجه الذي بحثناه منه هنا، فهم قد تكلموا عن الهلال إذا رؤي نهاراً؛ فهل يعتبر لليلة السابقة أو لليلة المستقبلة؟.

فجمهورهم على أنه لليلة المستقبلة، وأن ابتداء رمضان أو شوال يعتبر من ابتداء النهار التالي.

هذا رأي أبي حنيفة وأكثر أصحابه، والشافعي لا خلاف بين أصحابه، ومالك وأكثر أصحابه، وأحمد في أصح الروايتين عنه، وهو مذهب الإمامية وأكثر الزيدية.

وقال ابن حزم: إن رؤي قبل الزوال فهو لليلة الماضية، وإن رؤي بعده فهو للمستقبلة، وبهذا قال ابن وهب وابن حبيب من أصحاب مالك، وهو رأي بعض الزيدية، ورواية عن أبي يوسف، والرواية الأخرى أنه: إن رؤي بعد العصر فهو للمستقبلة وإلا فللماضية، وهو رواية عن أحمد بالنسبة لهلال الفطر، أما بالنسبة لهلال الصوم فإن الرواية الأخرى عنه: اعتباره للماضية مطلقاً[1].

---

(١) فتح القدير: ٢/ ٥٢؛ القوانين، ص ١٠٣؛ الشرح الكبير: ٣/ ٦؛ المجموع: ٦/ ٢٩٩؛ المحلى: ٦/ ٢٣٩؛ البحر الزخار: ٣/ ٢٤٤؛ شرائع الإسلام: ١/ ٢٠٠.

وهكذا نرى أن مذهب جمهور الفقهاء يؤيد ما قلته، وإن كان بعضهم له اتجاه آخر.

ملاحظة مهمة:

قد توصلنا فيما سبق إلى أن ثبوت الرؤية في بلد يلزم حكمها بقية البلاد صوماً أو إفطاراً، هذا الذي رجحناه وأقمنا الحجة عليه، لذلك يجب وجوباً راجحاً على المراجع التي يرجع المسلمون إليها في مسألة إثبات الرؤية ـ من قضاة وهيئات وغيرهم ـ أن يعملوا على توحيد المسلمين في صيامهم وإفطارهم، وأن يأمروهم بذلك سواء ثبتت الرؤية لديهم أو لدى نظرائهم في الأقطار الأخرى.

لكن تبقى لدينا مشكلة، وهي أن هذه الجهات كثيراً ما تختلف، فتثبت الرؤية في بلد ولا يأخذ بها قضاة الأقطار الأخرى؛ فما هو الحكم في هذه الحالة؟.

الجواب على ذلك: الأساس في هذه المسألة: أن الرؤية إذا أثبتت لزم حكمها من غير حاجة إلى قضاء قاض، هذا رأي الجمهور[1]، وبناء عليه لو سكت قاضي البلد الذي لم تثبت الرؤية فيه كان للمسلمين أن يأخذوا بثبوت الرؤية في البلدان الأخرى، لكن المشكلة أن القضاة لا يسكتون وإنما يأخذون بما ثبت في الأقطار الأخرى أو يرفضون، وعليه فإذا رفضوا فهل نحن ملزمون بقضائهم أو بما ثبت في القطار الأخرى؟.

القواعد العامة تقتضي أن الذي يلزم أهل كل قطر إنما هو قضاء قاضيهم، مادام قضاؤه مبنياً على قول مذهب له اعتباره وإن لم يكن هو القول الراجح. على أن الشافعية يشترطون لثبوت حكم الرؤية أن يحكم بها

(١) حاشية الدسوقي: ١/ ٥١١؛ الشرح الكبير: ٣/ ٩؛ المحلى: ٦/ ٢٣٥؛ الفتاوى الهندية: ١/ ١٩٧.

القاضي، قالوا: «ولا بد في الوجوب على من لم يره من ثبوت رؤيته عند القاضي، ولا بد من قوله: ثبت عندي أو حكمت به».

وعبارات الحنفية تشير إلى ذلك أيضاً فيما يختص بنقل قضاء قاضي بلد آخر، قال الكمال:

«لو شهد جماعة: أن أهل بلد كذا رأوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصوموا، وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم، ولم ير هؤلاء الهلال؛ فإنه لا يباح لهم فطر غد ولا ترك التراويح هذه الليلة، لأن هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وإنما حكموا رؤية غيرهم. ولو شهدوا: أن قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما، جاز لهذا القاضي أن يحكم بشهادتهما لأن قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به»[١].

هذا كلام الشافعية والحنفية.

ثم إن كل ما عثرت عليه من نصوص تشهد بأن المسلمين في الصدر الأول لم يكونوا يستبدون بأمر الصوم والإفطار، وإنما كان ذلك يصدر عن الرسول ﷺ في حياته، وعن الخلفاء أو أمراء الأقاليم من بعده، وهذا ـ فيما أرى ـ أمر لا بد منه في كل بلد له سلطة أخذت على عاتقها الاهتمام بهذا الأمر، لأن هذا ليس من الشؤون الخاصة وإنما أمر يتعلق بعموم الناس، فلو تركوا وشأنهم لاختلفوا وتنازعوا، وهذا أمر خطير لاسيما فيما يختص بالشعائر العامة للمسلمين.

ثم إن رؤية الهلال لا يخلو إما أن تكون من قبيل الإخبار أو الشهادات، وفي كل الأحوال لا بد من عدالة المخبر أو الشاهد، وإثبات العدالة أو نفيها غير منوط بعموم الناس، وإنما يختص به جهات معينة من قاض أو نحوه.

---

(١) فتح القدير: ٢/ ٥٣؛ شرح المحلى على المنهاج مع حاشية القليوني: ٢/ ٤٩.

بعد هذا العرض، أرى أن الراجح هو:

لزوم الصوم أو الإفطار بثبوت الرؤية في أي قطر، وإن لم تثبت في القطر الذي يسكنه المكلف إذا قضى بذلك القاضي أو سكت، أما إذا قضى قاضي القطر الذي يسكنه المكلف بخلاف ما قضى به قاضي القطر الآخر، فإن عليه في هذه الحالة الالتزام بقضاء قاضي قطره، لأنه لم يقض بناء على قول فاسد وإنما قضاؤه مبني على قول له اعتباره عند الفقهاء، وذلك لأن الذين قالوا بأن الرؤية في قطر لا يلزم حكمها أهل الأقطار الأخرى، إنما هم فقهاء لهم مكانتهم بين مجتهدي هذه الأمة وخلافهم معتد به، وهو وإن كان مرجوحاً كما يبدو لنا من الأدلة الموجودة بين أيدينا إلا أنه قد ترجح بقضاء القاضي به، وقضاء القاضي يحسم الخلاف.

خلاصة الأمر: أن على المكلف الالتزام بقضاء قاضيه، ثم للقاضي بعد ذلك أجر ما قضى به وعليه وزره، فإن هذا هو الفقه من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن عدم الالتزام بقضاء القاضي يؤدي إلى إحداث شقاق بين المسلمين في البلد الواحد، بل ربما في البيت الواحد، وهذا لا يسوغ فعله، بل يحرم عليه فعله أو فعل ما يؤدي إليه.

وإذا كان من واجب المسلم العمل على إزالة أسباب الاختلاف بين أقطار المسلمين، فإن هذا الوجوب يتأكد ويصبح ضرورة لا بد منها إذا كان يتعلق بالمسلمين داخل القطر الواحد.

❑ ❑ ❑

المبحث الثاني
صوم أصحاب الأعذار

يجب الصوم على المسلم البالغ العاقل، فإذا دخل رمضان وجب على من توفرت فيه هذه الشروط أداء الصوم إلا إذا قام العذر الشرعي فحينئذ يؤخر عنه وجوب الأداء، وعليه القضاء فيما بعد إذا زال عذره، أما المعذور الذي لا يرجى زوال عذره فهذا يتحول إلى الفداء أو يسقط الصوم عنه على خلاف بين الفقهاء في ذلك، والأعذار من حيث الجملة هي:

١ ـ السفر.

٢ ـ المرض.

٣ ـ عدم إطاقة الصوم.

٤ ـ الحمل والرضاع.

٥ ـ الإكراه أو النسيان.

وسأفرد مطلباً لكل واحد منها؛ لذا فإن هذا المبحث سيتضمن خمسة مطالب.

* * *

المطلب الأول
السفر

لا يجب أداء الصوم على المسافر، وإنما له الفطر وعليه القضاء فيما بعد، لا خلاف في ذلك، لقوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وإنما حصل خلاف في أحكام تتعلق بهذا المطلب؛ أهمها:

١ ـ حكم الصوم في السفر.

٢ ـ نوع ومسافة السفر.

٣ ـ حكم من أدركه رمضان وهو مقيم ثم سافر.

٤ ـ حكم من أصبح مقيماً ثم سافر.

٥ ـ حكم من شرع في الصوم وهو مسافر ثم بدا له تركه.

٦ ـ حكم من قدم من السفر مفطراً.

لذا فإن هذا المطلب سيتضمن ستة فروع.

الفرع الأول

حكم الصوم في السفر

اختلف الفقهاء في حكم الصوم في السفر على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: قال: لا يجوز صوم رمضان في السفر، وعليه فلو صامه المسافر فإن صومه لا يصح ويجب عليه القضاء. وبه قال الظاهرية والإمامية.

فالإقامة عند هؤلاء شرط لصحة الصوم.

المذهب الثاني: ذهب إلى أن الفطر رخصة وهو الأفضل، مع القول بجواز الصوم. قال بذلك أحمد.

المذهب الثالث: جمهور الفقهاء على أن الفطر رخصة، والصوم أفضل لمن لا يجد به مشقة ولا يتضرر منه. وإليه ذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي والزيدية[1].

فالإقامة عند الجمهور وأحمد شرط لوجوب أداء الصوم لا شرط لصحته.

---

(١) الهداية مع فتح القدير: ٢/ ٧٩؛ الإشراف للبغدادي: ١/ ٢٠٧؛ المجموع: ٦/ ٢٩٢؛ المغني: ٣/ ٧٨؛ المحلى: ٦/ ٢٤٣؛ البحر الزخار: ٣/ ٢٣٢؛ شرائع الإسلام: ١/ ٢٠١.

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ الحجة لأصحاب المذهب الأول ما يلي:

١ ـ صح عن كعب بن عاصم الأشعري قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**ليس من البر الصيام في السفر**» رواه الحاكم وصححه[١].

٢ ـ صح عن جابر: أن رسول الله ﷺ، خرج عام الفتح إلى مكة، فصام حتى بلغ كراع الغميم[٢] فصام الناس، ثم دعا بقدح من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه ثم شرب، فقيل له بعد ذلك: إن بعض الناس قد صام، فقال: «**أولئك العصاة**» رواه مسلم[٣].

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ قد وصف الصوم في السفر بأنه ليس من البر، ووصف من صام في الحديث الثاني بأنهم عصاة، وهذا كله يدل على عدم جواز صوم رمضان في السفر.

وأجيب: يُحمل الحديثان على من تضرر بالصوم، جمعاً بين هذه الأحاديث وبين ما سيأتي.

ويدل على ذلك: أن الحديث الأول رواه جابر بلفظ: كان النبي ﷺ في سفر، فرأى رجلاً قد اجتمع الناس عليه، وقد ظُلل عليه، فقال: «**ما له؟**» قالوا: رجل صائم، فقال: «**ليس من البر الصيام في السفر**» متفق عليه[٤]. واللفظ لمسلم.

---

(١) المستدرك: ١/ ٤٣٣؛ المحلى: ٦/ ٢٤٥.

(٢) **كراع الغميم**: الكراع: سن من جبل أسود متصل بوادي الغميم؛ وهو واد قبل قرية عسفان بنحو ثمانية أميال على طريق الذاهب من المدينة إلى مكة .**وعسفان**: على بعد ثمانية وأربعين ميلاً من مكة.

(٣) مسلم: ٧/ ٢٣٢.

(٤) مسلم: ٧/ ٢٣٢؛ البخاري: ٤/ ١٣٣.

يعني: ليس من البر الصوم في السفر إذا كان يؤدي بالصائم إلى هذه الحالة.

وأما الحديث الثاني: فقد جاء في بعض روايات مسلم:

«أنه قيل للرسول ﷺ: إن الناس قد شق عليهم الصيام، وإنما ينظرون فيما فعلت، فدعا بقدح ماء...» إلى آخر الحديث.

فقد وصف الرسول ﷺ من صام بالعصيان، لأنهم خالفوا أمره بالفطر بعد أن شق الصيام على الناس.

ثانياً ـ واحتج لمذهب أحمد:

بما صح عن حمزة بن عمرو: أنه قال:

يا رسول الله! إني أجد بي قوة على الصيام في السفر؛ فهل علي جناح؟ فقال رسول الله ﷺ: **«هي رخصة من الله فمن أخذ بها فحسن، ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه»** رواه مسلم والنسائي[١].

وجه الدلالة: أنه ﷺ أثبت الحسن للأخذ بالرخصة. أما بالنسبة للصوم فإنه رفع عنه الجناح، أي أباحه، ولا شك أن الأفضل إنما هو ما استحسنه الرسول ﷺ.

والذي يبدو لي: أن قوله ﷺ: **«من أحب أن يصوم فلا جناح عليه»** قد جاء بهذه الصيغة على وجه المشاكلة للسؤال، حيث إن السؤال قد جاء بصيغة: «فهل علي جناح؟» ولم يقصد به ﷺ تفضيل الفطر على الصوم، بدليل ما جاء في رواية الصحيحين: **«صم إن شئت وأفطر إن شئت»**.

وأصرح من ذلك رواية أبي داود والحاكم، فقد جاء فيها التصريح بأن حمزة قد سأله عن صوم رمضان في السفر، وفيها أنه قال: أفأصوم يا رسول

---

(١) مسلم: ٧/ ٢٣٨؛ النسائي: ٤/ ١٧٨.

الله أعظم لأجري أو أفطر؟ قال: «**أي ذلك شئت يا حمزة**[(١)]» قال الحافظ: إسناده صحيح.

وقد حمل ابن حزم الحديث على أن حمزة إنما سأل عن صوم التطوع، بدليل ما جاء في بعض روايات الصحيحين للحديث: أن حمزة قال: «يا رسول الله، إني رجل أسرد الصوم».

لكن رواية أبي داود والحاكم تنقض هذا الحمل الذي حمل عليه ابن حزم هذا الحديث، وقد سبقت الإشارة إليها.

ثالثاً ـ استدلوا لما ذهب إليه الجمهور:

بما صح عن أبي الدرداء: أنه قال: «خرجنا مع رسول الله ﷺ في شهر رمضان في حر شديد، حتى إن كان أحدنا ليضع يده على رأسه من شدة الحر، وما فينا صائم إلا رسول الله ﷺ وعبد الله بن رواحة» متفق عليه[(٢)].

فهذا رسول الله ﷺ يصوم رمضان وهو مسافر لأنه لم يستضر بالصوم ومعه في ذلك عبد الله بن رواحة، في الوقت الذي أفطر فيه بقية من معه، فدلَّ هذا على أن الصوم أفضل لمن لم يستضر به.

وقد روى ابن حزم حديث أبي الدرداء بلفظ: «خرجنا مع رسول الله ﷺ في بعض غزواته».

لذلك قال: «ليس في الحديث أنه كان في رمضان، ولهذا حمله على أن ذلك كان في صوم التطوع»[(٣)].

لكن من الواضح أن رواية الصحيحين تنقض قوله هذا.

واحتج الجمهور أيضاً بما صح عن أبي سعيد الخدري قال:

---

(١) البخاري: ٤/ ١٥٧؛ مسلم: ٧/ ٢٣٧؛ أبو داود: ٢/ ٢١٧؛ المستدرك: ١/ ٤٣٣؛ التلخيص الحبير: ٢/ ٢٠٤.

(٢) البخاري: ٤/ ١٣١؛ مسلم: ٧/ ٢٣٨.

(٣) المحلى: ٦/ ٢٥١.

«كنا نغزو مع رسول الله ﷺ في رمضان، فمنا الصائم ومنا المفطر، فلا يجد الصائم على المفطر، ولا المفطر على الصائم، يرون أن من وجد قوة فصام فإن ذلك حسن. ويرون أن من وجد ضعفاً فأفطر فإن ذلك حسن». رواه مسلم(١).

وهذا الحديث نص فيما ذهب إليه الجمهور.

وقد ادعى ابن حزم نسخ هذا الحديث والأحاديث التي جاء فيها صيام رمضان في السفر بالأحاديث التي سبق ذكرها في الاحتجاج لمذهبه.

والذي يبدو لي: أن دعوى النسخ غير مقبولة لأمرين:

أحدهما: أن الأحاديث التي احتج بها إنما وردت فيمن تضرروا بالصوم ـ كما سبق ـ فتحمل على هذه الحالة، وهي ليست موضع خلاف وتحمل الأحاديث الأخرى على من لم يتضرر بالصوم، وبهذا يجمع بين الأدلة، وحيث أمكن الجمع فالقول بالنسخ حينئذ غير جائز.

ثانيهما: أن الأحاديث التي احتج بها قد قالها الرسول ﷺ في غزوة الفتح، وقد ثبت صوم الصحابة مع الرسول ﷺ في السفر بعد ذلك.

فقد صح عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال:

«سافرنا مع رسول الله ﷺ إلى مكة ونحن صيام، قال: فنزلنا منزلاً فقال رسول الله ﷺ: «**إنكم قد دنوتم من عدوكم، والفطر أقوى لكم**» فكانت رخصة، فمنا من صام ومنا من أفطر، ثم نزلنا منزلاً آخر فقال: «**إنكم مصبحو عدوكم، والفطر أقوى لكم فأفطروا**»، فكانت عزيمة فأفطرنا، ثم لقد رأيتنا نصوم بعد ذلك مع رسول الله ﷺ في السفر» رواه مسلم(٢).

فصومهم مع رسول الله ﷺ كان متأخراً في التاريخ عن الأحاديث التي ساقها ابن حزم، فكيف يجعل المتقدم ناسخاً للمتأخر؟!.

---

(١) مسلم: ٧/ ٢٧٤.

(٢) مسلم: ٧/ ٢٢٦.

ثم عاد ابن حزم فحمل الحديث على صوم المتطوع، واستدل على ذلك بأنه لا يعلم أنه ﷺ قد سافر بعد الفتح في رمضان.

وإني لا أعلم مدى صحة هذه الدعوة، فإني غير متيقن من ذلك، لكن ذكر الطبري: أن الرسول ﷺ قدم المدينة من تبوك في شهر رمضان(١).

وهذا يعني أنه ﷺ قد دخل عليه شهر رمضان وهو مسافر، وغزوة تبوك في السنة التاسعة بعد الفتح بيقين، فإن صح هذا فهو نقيض دعوى ابن حزم.

وقد لاحظنا فيما سبق، أنه ركز على حمل جميع الأحاديث على صوم التطوع، وبيَّنَّا عدم صواب ذلك، ومع هذا فإني لا أدري من أين أتى بالفرق بين صوم رمضان وغيره، فحرَّم صوم رمضان في السفر وأباح غيره؟! مع أن المعقول أن صوم رمضان إن كان حراماً في السفر، فينبغي أن يكون غيره أولى بالتحريم، وإن كان صوم غيره جائز فينبغي أن يكون صومه أولى بالجواز، وذلك لأنه لا يوجد صوم مطلوب من قبل الشارع كصوم رمضان، فإن صوم رمضان هو الصوم الوحيد المطلوب في أصل الشرع.

الفرع الثاني

نوع ومسافة السفر الذي يجوز فيه الفطر

هل يشترط في السفر الذي يجوز فيه الفطر أن يكون سفر طاعة، أو يجوز في كل سفر مباح؟.

وهل يجوز الفطر في سفر المعصية أم لا؟.

وما هي مسافة السفر الذي يجوز فيه الفطر؟ مسيرة ثلاثة أيام بسير القوافل على الإبل أو على الأقدام، أو مسيرة يومين، أو أقل من ذلك؟.

هذا كله مبني على السفر الذي تقصر فيه الصلاة، وقد سبق ذكر ذلك كله بأدلته في صلاة المسافر؛ فراجعه هناك.

---

(١) تاريخ الطبري: ٢/١٤٨.

الفرع الثالث
حكم من أدركه رمضان وهو مقيم ثم سافر

من دخل عليه رمضان وهو مقيم ثم سافر خلاله: فهل هذا يجوز له الفطر، أو أن الفطر خاص بمن دخل عليه رمضان وهو مسافر؟.

ذهب جماهير العلماء إلى أنه لا فرق بين من دخل عليه رمضان وهو مسافر. وبين من دخل عليه رمضان وهو مقيم ثم أنشأ السفر خلاله، فهؤلاء كلهم يجوز لهم الفطر، وقد ادعى بعض الفقهاء الإجماع على ذلك[١].

لكن في المسألة بعض خلاف، حيث إن بعضهم قال:

من دخل عليه رمضان وهو مقيم لزمه الصوم التام، أقام بعد ذلك أم سافر، روي ذلك عن بعض التابعين منهم: عبيدة السلماني والسدي، وهي رواية عن علي وابن عباس واللخمي[٢].

ويبدو أنهم حملوا قوله تعالى: ﴿أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ [النساء: ٤٣].

أي: دخل عليه رمضان وهو مسافر.

فإن قيل: قياس هذا من قولهم أن من مرض أيضاً خلال رمضان لا يجوز له الفطر بسبب المرض، لأن كلا العذرين في نفس الآية.

فهو تعالى يقول: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ [البقرة: ١٨٥].

قلت: هذا ليس بلازم، فلهم التفريق بينهما بأن المرض لا يد للإنسان فيه، بخلاف السفر، لأنه يستطيع أن لا يسافر، وليس كذلك المرض، وعلى أية حال فإن السنة تؤيد ما ذهب إليه الجمهور:

---

(١) القوانين الفقهية، ص ١٢٠.

(٢) تفسير الطبري: ٢/ ٨٥ و٨٦؛ المحلى: ٦/ ٢٤٧.

وذلك لما صحَّ عن ابن عباس: «أن النبي ﷺ خرج إلى مكة في رمضان فصام، فلما بلغ الكديد[١] أفطر فأفطر الناس» متفق عليه، واللفظ للبخاري[٢].

فهذا رسول الله ﷺ يدخل عليه رمضان وهو مقيم صائم، ثم يسافر وهو صائم، ثم يفطر، فدل ذلك على رجحان ما ذهب إليه الجمهور.

الفرع الرابع

حكم من أصبح مقيماً صائماً ثم سافر

لا خلاف بين جمهور العلماء في أن من سافر في الليل جاز له أن يصبح مفطراً، وأن من سافر في النهار وهو صائم جاز له أن يفطر اليوم التالي إن استمر في سفره، وإنما الخلاف حصل فيمن أصبح صائماً مقيماً ثم سافر في أثناء النهار؛ فهذا هل يجوز له إفطار ما تبقى من ذلك النهار؟.

اختلفوا فيه على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز ذلك. وبه قال أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنه. وبه قال الإمامية، إلا أنهم استثنوا ما إذا بيَّت نية السفر من الليل وسافر قبل الزوال فإنه يجب عليه الفطر.

المذهب الثاني: قال بعضهم: يجوز له ذلك. وبه قال أحمد في أصح الروايتين عنه، والمزني من أصحاب الشافعي، وإليه ذهب الظاهرية والزيدية[٣].

---

(١) **الكديد**: عين ماء قرب عسفان، وقد سبق ذكر كراع الغميم، وهو موقع قرب عسفان، وعسفان قرية كبيرة، وكل هذه المواضع تابعة لها، ولذلك ورد ذكر هذه الأماكن في نفس الحديث.

(٢) البخاري هامش الفتح: ٤/ ١٢٩؛ مسلم هامش النووي: ٧/ ٢٣٠.

(٣) فتح القدير: ٢/ ٨٩؛ القوانين الفقهية، ص ١٠٦؛ المجموع: ٦/ ٢٨٥؛ الشرح الكبير: ٣/

الأدلة ومناقشتها

لا أعلم لمن قال بعدم جواز الفطر حجة؛ إلا قولهم: إن الصوم عبادة تختلف في السفر والحضر، فإن بدأ بها في الحضر ثم سافر لم تثبت له رخصة السفر، كما لو دخل في الصلاة في الحضر ثم سافر في أثنائها فإنه عليه أن يصليها تامة ولا يجوز قصرها.

والحجة لما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني:

حديث عبيد بن جبر قال: «ركبت مع أبي بصرة الغفاري صاحب رسول الله ﷺ في سفينة من الفسطاط في رمضان فدفع، ثم قرب غداءه فلم يجاوز البيوت حتى دعا بالسفرة قال: اقترب، قلت: ألسنا نرى البيوت؟ قال أبو بصرة: أترغب عن سنة رسول الله ﷺ؟!» رواه أحمد وأبو داود وابن حزم من طريقه وسكتوا عنه جميعاً، وقد سكت عنه المنذري، والحافظ ابن حجر، وقال الشوكاني: رجاله ثقات، فهو حديث صالح للاحتجاج به، وهو نص في محل نزاع.

وقد روى الترمذي حديثاً نحو هذا عن أنس وقال: حديث حسن. لكن الشوكاني قال: ذكر الحديث الحافظ ابن حجر في التلخيص وسكت عنه، ثم قال الشوكاني: فيه عبد الله بن جعفر: والد علي بن المديني وهو ضعيف، فكأن الشوكاني يأخذ على الحافظ سكوته عن تحسين الترمذي لحديث أنس، وفاته: أن الترمذي ذكر للحديث إسناداً آخر. وعليه فسكوت الحافظ هو الصواب، واعتراض الشوكاني ليس في محله[1].

لذا **يبدو لي** رجحان المذهب الثاني.

= ١٩؛ المحلى: ٦/٢٤٣؛ البحر الزخار: ١/٢٣٢؟ النهاية: ١٦١؛ منهاج الخوئي: ١/ ٢٨٩.

(١) ترتيب مسند أحمد: ١٠/١١٧؛ أبو داود: ٢/٣١٨؛ الترمذي: ٣/٣٦٣؛ التلخيص: ٢/ ٢٠٣؛ نيل الأوطار: ٤/٢٥٦.

الفرع الخامس

حكم من شرع في صوم رمضان وهو مسافر ثم بدا له تركه

إذا شرع المسافر في صيام يوم من رمضان أثناء السفر، فهل يحق له فطر ذلك اليوم إن بدا له ذلك، وهو ما زال مسافراً؟.

اختلف الفقهاء على مذهبين:

المذهب الأول: قال أبو حنيفة ومالك وهو وجه للشافعية: يحرم عليه ذلك، فإن أفطر أثم ووجب عليه القضاء دون الكفارة عند أبي حنيفة. ومعها عند مالك في مشهور مذهبه.

المذهب الثاني: قال أحمد والزيدية وهو الصحيح من مذهب الشافعي: يجوز له الفطر. أما الظاهرية والإمامية فلا دخل لهم في هذا الأمر، فقد علمت عدم صحة صوم المسافر عندهم[١].

الأدلة

السنة تؤيد مذهب أحمد ومن وافقه

فقد صح عن جابر ـ في حديث فتح مكة ـ أنه قيل للرسول ﷺ: «إن الناس قد شق عليه الصيام، وإن الناس ينظرون فيما فعلت، فدعا بقدح من ماء بعد العصر فشرب والناس ينظرون إليه» رواه مسلم[٢].

وعن أبي سعيد الخدري حديث حاصله: أنه ﷺ كان في سفر راكب والناس مشاة في يوم صائف، فقال للناس: «**اشربوا، إني أيسركم، إني راكب**» فأبوا، قال أبو سعيد: «فثنى رسول الله ﷺ فخذه فنزل فشرب، وشرب الناس، وما كان يريد أن يشرب» رواه أحمد بإسناد جيد، وروى ابن حزم نحوه عن جابر[٣].

---

(١) انظر مصادر الفرع السابق.

(٢) مسلم هامش النووي: ٦/ ٢٣٢.

(٣) ترتيب مسند أحمد: ١٠/ ١١٥؛ المحلى: ٦/ ٢٥١.

فهذا ﷺ يفطر اليوم الذي ابتدأه صائماً في السفر.

الفرع السادس

حكم من قدم من السفر مفطراً

من قدم من السفر مفطراً إلى أهله أثناء النهار، فهذا يجب عليه قضاء هذا اليوم لا خلاف في ذلك بين الفقهاء.

لكن مع ذلك هل يجب عليه إمساك ما تبقى منه أم لا؟.

وهذا محل خلاف بين الفقهاء على مذهبين:

المذهب الأول: قال جمهور الفقهاء: لا يلزم الإمساك وإنما يستحب. وبذلك قال مالك والشافعي وأحمد في رواية، وهو مذهب الظاهرية، والزيدية والإمامية.

المذهب الثاني: قال أبو حنيفة وأحمد في أظهر الروايتين عنه: يجب[١].

الأدلة ومناقشتها

يوجد في السنة من الأدلة ما يعضد مذهب أبي حنيفة وأحمد.

فقد ثبت في الصحيحين: «أن رسول الله ﷺ أمر رجلاً من أسلم أن أذن في الناس: أن كُلَّ من أكل فليمسك، ومن لم يأكل فليصم، فإن اليوم يوم عاشوراء» متفق عليه[٢].

وجه الدلالة: أن صوم عاشوراء كان فرضاً في أول الإسلام قبل أن يفرض صوم رمضان، وقد شرعت فرضيته خلال النهار. ومعنى هذا: أن الصوم لم يكن واجباً على الناس أول النهار، ومع ذلك فقد أمر الرسول ﷺ

---

(١) الهداية مع فتح القدير: ٢/ ٧٨؛ القوانين الفقهية، ص ١٠٧؛ المجموع: ٦/ ٢٧٩، ٢٨٨؛ الشرح الكبير: ٣/ ١٤؛ البحر الزخار: ٢/ ٢٣٤؛ شرائع الإسلام: ١/ ٢٠١.

(٢) البخاري هامش الفتح: ٤/ ٢١٦؛ مسلم: ٨/ ١٣.

من أكل بالإمساك، فدل ذلك: على أن من أدركه الوجوب أثناء النهار لزمه إمساك ما تبقى منه، وما القادم من سفره إلا شخص أدركه الوجوب أثناء النهار فلزمه الحكم نفسه. فهذا يدل لمذهب أبي حنيفة، إلا إذا حملنا الأمر بالإمساك على الندب، وهذا يحتاج إلى دليل.

فإن قيل: القادم من سفرة مأمور بالقضاء، أما من أمرهم ﷺ بالإمساك يوم عاشوراء فإنه لم يأمرهم بالقضاء؛ فافترقا لذلك.

قلت: ليس كذلك؛ فقد جاء في سنن أبي داود: أنه ﷺ أمر من أكل من قبيلة أسلم بالإمساك والقضاء[١].

ويبدو أن مذهب النسائي موافق لمذهب أبي حنيفة، فقد ترجم في سننه: إذا طهرت الحائض أو قدم المسافر في رمضان هل يصوم بقية يومه؟ ولم يذكر ضمن هذه الترجمة إلا حديث عاشوراء[٢].

وينبغي أن يلاحظ: أن هذا الخلاف جارٍ في كل معذور زال عذره أثناء النهار؛ كالمريض يبرأ من مرضه، والحائض والنفساء يطهران من الدم، فليتنبه لذلك.

* * *

المطلب الثاني
المرض

المرض الذي يحصل معه للمريض مشقة غير معتادة من الصوم يعتبر عذراً يشرع معه الإفطار. وكذلك إذا كان الصوم يؤدي إلى زيادة المرض أو تأخر شفائه؛ هذا لا خلاف فيه بين الفقهاء.

---

(١) أبو داود: ٢/ ٣٢٧.

(٢) النسائي: ٤/ ١٩٢.

وينبغي أن يعلم: أن الصوم إذا كان يؤدي إلى ضرر شديد أو خوف هلاك فإنه في هذه الحالة يحرم ويكون الفطر واجباً، وهذا ليس بالنسبة للمريض فقط وإنما الصوم متى كان يؤدي إلى الحالة المذكورة فإنه يحرم مهما كان سببه، فليتنبه لذلك.

إذا عرفنا هذا: يبقى المرض الخفيف الذي لا يشق معه الصوم على المريض ولا يؤدي إلى زيادة المرض أو تأخر الشفاء؛ فهذا هل يعتبره الفقهاء عذراً يشرع معه الفطر؟.

هنا اختلف الفقهاء على مذهبين:

المذهب الأول: قال جماهير الفقهاء: هذا لا يبيح الفطر.

المذهب الثاني: قال البعض ومنهم الظاهرية: يباح معه الفطر[١].

الأدلة ومناقشتها

نقتصر على إيراد دليل الظاهرية، ومن مناقشته تتضح حجة الجمهور:

وقد احتج الظاهرية بعموم قوله تعالى:

﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

فالآية لم تفرق بين مريض ومريض، ولا بين مرض شديد أو خفيف.

وأجيب: بأن السابق إلى الفهم من لفظ المرض في الآية، أنه مرض يشق معه الصوم[٢]. وهذا فهم وجيه ولا بد منه؛ لأن صوم رمضان واجب، ولم يبح الله فطره إلا من عذر، والمرض الذي لا تحصل معه مشقة للصائم أو ضرر ليس بعذر كما هو واضح، وذلك لأن الله تعالى إنما شرع الفطر للمريض دفعاً للحرج عنه، وقد جاء هذا بنص قوله تعالى في الآية السابقة:

---

(١) فتح القدير: ٢/٧٩؛ القوانين الفقهية، ص ١٠٧؛ المجموع: ٦/ ٢٨٣؛ مغني المحتاج: ١/ ٤٣٧؛ الشرح الكبير: ٣/ ١٦؛ المحلى: ٦/ ٢٤٢؛ البحر الزخار: ٣/ ٢٣١؛ فقه الإمام الصادق: ٢/ ٤٠.

(٢) البحر الزخار: الصفحة السابقة.

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وعليه، فالمريض الذي لا يحرجه الصوم ولا يشق عليه ولا يضر به حكمه حكم الصحيح، لا يباح له الفطر.

فإن قيل: يلزمك مثل ذلك في السفر فإن الآية واحدة، فعليك أن تقول بعدم جواز الفطر إلا مع المشقة أو الضرر.

قلت: قد لاحظ ذلك جماهير العلماء حينما لم يبيحوا الفطر بمطلق السفر، وإنما اشترطوا أن يكون السفر طويلاً، وقالوا: السفر الطويل مظنة المشقة، فهذا يعني: أنهم لاحظوا المذكور في الآية بالنسبة للسفر والمرض معاً.

فإن قيل: لماذا لم يذكروا ذلك صراحة ويقيدوا السفر بالمشقة كما قيدوا المرض؟.

قلت: من المعلوم: أن الأحكام إنما تناط بالأوصاف المنضبطة الصالحة لتعليل الحكم بها، والأوصاف المذكورة في الآية هي: السفر والمرض، والمشقة المفهومة من قوله تعالى:

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

أما المشقة فهي غير منضبطة، لأنها تختلف باختلاف آحاد الناس، فهي إذن حكمة لا علة، فلنتركها الآن على أن نعود إليها عند الحاجة.

فلم يبق لنا إلا السفر والمرض:

أما السفر فهو منضبط؛ لأن معناه لا يختلف بالنسبة لكل الناس، وهو: الضرب في أرض الله تعالى خارج حدود البلد الذي يقيم فيه الإنسان، فهو إذن صالح لأن يناط الحكم به، ومع ذلك فقد لاحظ الفقهاء حكمة الشارع من تشريع الحكم عنده، فاشترطوا أن يكون طويلاً، لأن السفر الطويل مظنة المشقة لعموم الناس أو غالبهم.

أما المرض فهو غير منضبط، لأنه أنواع: منها ما يضر معه الصوم بالمريض، ومنها ما لا أثر للصوم فيه عليه، ومنها على العكس من ذلك كله: يعتبر الصوم دواء لها، ولما كان الأمر كذلك إذن فلا بد من تقييده بما يجعله منضبطاً حتى يكون صالحاً لإناطة الحكم به، هنا عدنا إلى حكمة الشارع من تشريع الفطر عنده فقيدناه بها.

إذا عرفنا هذا: فإن المريض إذا أفطر وجب عليه القضاء بعد ذلك إن كان يرجى شفاؤه، أما الذي لا يرجى شفاؤه، فهذا سيأتي حكمه في المطلب الذي بعد هذا.

لكن بقي هنا أمر ينبغي معرفته، وهو هل أن المجنون والمغمى عليه إذا أفاقا يأخذان نفس الحكم، فيجب عليهما القضاء أم لا؟.

هنا اختلف الفقهاء:

أما **المجنون**: فقد اختلفوا فيه على أربعة مذاهب:

المذهب الأول: قال بعض الفقهاء: لا يجب عليه قضاء ما فاته أثناء الجنون: قلَّ الفائت أو كثر، أفاق أثناء رمضان أم لا، وسواء كان جنونه أصلياً؛ أي: بلغ وهو مجنون، أو طارئاً، أي: كان عاقلاً أثناء البلوغ ثم طرأ عليه الجنون بعد ذلك. وبذلك قال الشافعي وأحمد في صحيح مذهبهما، وإليه ذهب الظاهرية والإمامية.

المذهب الثاني: قال أبو حنيفة: إذا أفاق المجنون جزءاً من الشهر وجب عليه قضاء الشهر كله، وإلا فلا، وهو وجه للشافعية.

المذهب الثالث: قال مالك في مشهور مذهبه: يجب القضاء على المجنون مطلقاً إلا في حالة واحدة؛ وهي: إذا أصبح ناوياً للصوم وطرأ عليه الجنون فترة وجيزة لا تتجاوز نصف النهار؛ فصومه في هذه الحالة فقط صحيح ولا قضاء عليه. وهذا وجه للشافعية أيضاً، ورواية عن أحمد.

ويوجد في مذهب مالك قولان آخران:

أحدهما: إن قل الفائت: كخمسة رمضانات ونحوها؛ وجب عليه القضاء، وإن كثر: كعشر رمضانات؛ لا يجب.

وثاني القولين: موافق للمذهب التالي.

المذهب الرابع: إذا كان الجنون أصليّاً لا يجب القضاء، وإن كان عارضاً وجب، وهذا هو مذهب الزيدية، وقول لمالك كما أشرت.

هذا تفصيل آراء الفقهاء في هذه المسألة، وفيما يلي أدلتهم:

الأدلة ومناقشتها

أولاً: لا أعلم حجة لأبي حنيفة: إلا أنه قال: إيجاب قضاء شهر على المجنون فيه حرج، والحرج مدفوع بنص الشارع، أما ما دون ذلك فلا حرج فيه.

ثانياً: وأما مشهور مذهب مالك فحجته: أن المجنون مريض، والمريض يجب عليه القضاء إذا شفي بنص الكتاب.

ثالثاً: وأما الزيدية فإنهم قاسوا من كان جنونه أصليّاً على الصبي بجامع عدم توجه التكليف لكل منهما، وقاسوا من كان جنونه طارئاً على المريض، لأنه مرض قد طرأ عليه بعد توجه التكليف إليه.

رابعاً: فيما يلي الاحتجاج لما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول:

فقد صح عن علي كرم الله وجهه: أن رسول الله ﷺ قال: «**رفع القلم عن ثلاث: عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم**» رواه أبو داود والنسائي وغيرهما بإسناد صحيح[١].

---

(١) أبو داود: ٤/ ١٤٠؛ النسائي: ٦/ ١٥٦؛ ابن ماجه: ١/ ٣٢١.

وجه الدلالة: أن القلم مرفوع عن المجنون بحكم هذا الحديث، فهو كالصبي بل أولى، والصبي لا يجب عليه قضاء ما فاته أثناء صباه، فكذلك هذا.

ثم إن الكل متفق على أن العقل مناط التكليف، ففاقد العقل غير مكلف أصلاً، وما دام غير مكلف فلا قضاء عليه.

فإن قيل: النائم أحد الثلاثة، وقضاء ما فاته واجب عليه بالإجماع، فلم لا يكون المجنون كذلك؟.

قلت: النائم إنما وجب القضاء عليه لأن الإجماع خصه، فبقي الباقي في حكم الحديث. هذا بالنسبة للمجنون. **ويبدو لي** رجحان المذهب الأول.

أما **المغمى عليه**: فحكمه حكم المجنون عند مالك.

وقال الشافعي في صحيح مذهبه والزيدية: يجب عليه القضاء. وقال بعضهم: لا يجب عليه القضاء.

وبه قال أبو داود والإمامية في القول الأظهر عندهم، وهو وجه للشافعية. وقال أحمد: إذا بيت النية وأفاق جزءاً من النهار صح صومه، وإلا بطل، وعليه القضاء.

وقال أبو حنيفة: إذا بيت النية صح صومه لذلك اليوم؛ سواء أفاق أم لا، لكن يجب عليه قضاء ما بعد ذلك اليوم.

وبه قال ابن حزم وهو قول للإمامية. وهذا هو الذي يؤيده الدليل.

وذلك لأن الإغماء مرض لا يزول معه عقل المغمى عليه، وإنما يفقد وعيه؛ فهو لذلك أشبه ما يكون بالنائم، والنائم إذا بيت النية ثم نام جميع النهار صح نومه بالاتفاق، فكذلك هذا[١].

أما وجوب قضاء ما بعد اليوم الأول فلأنه لم يبيت النية فيها.

---

(١) انظر: الأحكام المتعلقة بالمجنون والمغمى عليه في: فتح القدير: ٢/ ١١ وما بعدها؛ القوانين الفقهية، ص ١٠٠؛ المجموع: ٦/ ٢٧٧ وما بعدها؛ حاشية الدسوقي: ١/ ٥٢٢؛

المطلب الثالث
عدم إطاقة الصوم

عدم إطاقة الصوم تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: عدم إطاقة الصوم شرعاً:

وذلك بالنسبة للحائض والنفساء؛ فإنهما مطيقتان للصوم حسّاً، لكنهما ممنوعان منه شرعاً، فتفطران وجوباً، ثم عليهما القضاء بعد ذلك، هذا لا نعلم فيه خلافاً.

وقد صح عن عائشة رضي الله عنها: أنها قالت في الحيض:

«كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة» رواه مسلم.

ورواه النسائي وغيره بلفظ: «كنا نحيض في عهد رسول الله ﷺ ثم نطهر، فيأمرنا بالصوم ولا يأمرنا بقضاء الصلاة» اللفظ للنسائي[1].

القسم الثاني: عدم إطاقة الصوم حسّاً:

وهذا يشمل كل من أصبح بدنه عاجزاً عن تحمل أعباء هذه العبادة بسبب هرم، أو مرض لا يرجى شفاؤه، أو إرهاق جوع وعطش مستمر كلما صام؛ بحيث لا يرجى قدرته على الصوم في المستقبل.

فهؤلاء يفطرون، هذا لا خلاف فيه. ثم ماذا بعد ذلك؟ هنا اختلفوا على مذهبين:

= الشرح الكبير: ٢/ ٢١ وما بعدها؛ المحلى: ٦/ ٢٢٦ وما بعدها؛ البحر الزخار: ٣/ ٢٢٩؛ شرائع الإسلام: ١/ ٢٠٢.

(١) مسلم: ٤/ ٢٨؛ النسائي: ٤/ ١٩١؛ نصب الراية: ١/ ١٩٣؛ التلخيص: ١/ ١٦٤.

المذهب الأول: قال بعض الفقهاء: هؤلاء لا شيء عليهم وقد سقط الصوم عنهم، بهذا قال مالك والظاهرية، وهو قول للشافعي وقول للإمامية.

المذهب الثاني: ذهب جمهور العلماء: إلى أن الواجب عليهم هو الفدية: إطعام مسكين كل يوم.

الأدلة ومناقشتها

احتج مالك ومن معه: بأن هؤلاء ليس في وسعهم الصوم؛ لذلك فهم غير مكلفين به، لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وما داموا غير مكلفين به فإنه لا يجب عليهم بالفطر شيء. **نظير ذلك**: المريض الذي اتصل الموت بمرضه؛ فهذا ليس عليه شيء، فكذلك هؤلاء. ثم إن الفدية غرامة ولا تجب إلا بنص أو إجماع، ولا نص ولا إجماع في وجوبها.

والذي يبدو لي: أن الاستدلال بالآية لا يتم حجة على الجمهور؛ لأنهم قالوا بموجب الآية، فذهبوا إلى عدم وجوب أداء الصوم عليهم، لأن ذلك ليس في وسعهم، وعدلوا عنه إلى ما في وسعهم وهو الفدية. نظير ذلك: العدول عن الصوم إلى الإطعام في كفارات القتل الخطأ والظهار والفطر في رمضان بالنسبة لمن وجب عليه الصوم فيها ولم يستطعه، فالفرض إنما يسقط عند عدم القدرة عليه إذا لم يكن له بدل، أما إذا كان له بدل فإنه في هذه الحالة يعدل إلى بدله.

وقد عهدنا من الشارع إقامة الفداء بدل الصوم كما مثلنا، وإقامة الصوم بدل الفداء كما في كفارة اليمين والفداء في الحج، فأيهما كان الأصل فإنه عند عدم القدرة عليه يعدل إلى بدله.

فهذه المسألة تأخذ حكم نظائرها.

على أنه قد صح عن ابن عباس: أنه قال:

«رخص للشيخ الكبير أن يفطر ويطعم كل يوم مسكيناً ولا قضاء عليه» رواه الحاكم وقال: صحيح على شرط البخاري[١].

ومعلوم: أن قول الصحابي: (رخص) له حكم المرفوع عند جماهير العلماء. ثم ثبت عن معاذ في حديث طويل حاصله:

«أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، كان من شاء أن يصوم صام، ومن شاء أن يفطر ويطعم عن كل يوم مسكيناً أجزأه ذلك، فلما نزل قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ثبت الصيام على من شهد الشهر، وعلى المسافر أن يقضي، وثبت الطعام للشيخ الكبير والعجوز اللذين لا يستطيعان الصوم»[٢].

وثبت نحو ذلك عن ابن عباس[٣].

فهؤلاء أصحاب رسول الله ﷺ الذين عاصروا التنزيل يقررون أن الفدية كانت بدل صوم رمضان في حق القادر على الصوم والعاجز عنه، فنسخت في حق القادر وبقيت في حق العاجز.

إذا عرفنا هذا وعلمنا أن القول بوجوب الفدية هو قول علي ومعاذ وابن عمر وابن عباس وأبي هريرة وقيس بن السائب[٤]، ولا يعلم لهم في ذلك مخالف من الصحابة؛ تبين لنا بذلك رجحان ما ذهب إليه الجمهور.

* * *

(١) المستدرك: ١/ ٤٤٠.

(٢) البخاري مع فتح الباري: ٤/ ١٦٤؛ وأبو داود: ١/ ١٤٠؛ المجموع: ٦/ ٢٧٢.

(٣) المستدرك: ١/ ٤٤٠.

(٤) المجموع: ٦/ ٢٨٢؛ مصنف عبد الرزاق: ٤/ ٢٢٠؛ المحلى: ٦/ ٢٦٦؛ مجمع الزوائد: ٣/ ١٦٤؛ فتح القدير: ٢/ ٨٣.

المطلب الرابع
الحمل والرضاع

الحامل والمرضع إن خافتا من الصوم ضرراً على أنفسهما أو على أولادهما جاز لهما الفطر، هذا لا خلاف فيه بين الفقهاء.

إلا أن مالكاً وأحمد وابن حزم اشترطوا لجواز الفطر للمرضع أن تتعين للإرضاع: بأن لا توجد مرضعة غيرها مفطرة، أو صائمة لا يضرها الصوم، أو وجدت ولم يقبل الطفل ثديها، أو وجدت بأجرة ولا يملك الرضيع أو من تلزمه نفقته أجرة الرضاع، أما إذا لم تتعين للإرضاع فإنه لا يجوز لها الفطر عندهم، ولم يشترط الجمهور هذا الشرط.

إذا عرفنا هذا، فما الذي يترتب على الحامل والمرضع إذا أفطرتا؟.

اختلف الفقهاء في ذلك على ستة مذاهب:

المذهب الأول: قال ابن حزم: لا يجب عليهما شيء؛ لا قضاء ولا فدية.

المذهب الثاني: قال بعض الفقهاء: يجب عليهما القضاء والفدية معاً: إطعام مسكين عن كل يوم. وبه قال الإمامية وهو قول لمالك.

المذهب الثالث: قال بعضهم: تجب الفدية فقط دون القضاء. روي ذلك عن بعض الفقهاء؛ منهم: سعيد بن جبير، وهو رواية عن ابن عمر وابن عباس.

المذهب الرابع: قال بعضهم: إن أفطرتا خوفاً على أنفسهما، كان عليهما القضاء فقط، وإن أفطرتا خوفاً على أولادهما كان عليهما القضاء والفدية معاً. وإليه ذهب أحمد، وهو الصحيح من مذهب الشافعي.

المذهب الخامس: قال مالك ـ في مشهور مذهبه ـ: ليس على الحامل إلا القضاء، أما المرضع فعليها القضاء والفدية.

المذهب السادس: قال بعضهم: لا يجب على الحامل والمرضع سوى القضاء، ولا فدية عليهما. وبذلك قال أبو حنيفة والزيدية، وهو قول لمالك، وقول للشافعي اختاره المزني من أصحابه(١).

الأدلة ومناقشتها

لا أعلم مع أحد هذه المذاهب حجة عن رسول الله ﷺ إلا مذهب أبي حنيفة ومن وافقه.

أما ابن حزم فقد استدل بما حاصله: أن الحامل والمرضع إذا خافتا ضرراً على أنفسهما أو على أولادهما فقد وجب عليهما الفطر، وما دام الفطر عليهما فرض فقد سقط عنهما الصوم، وحيث قد سقط الصوم فلا قضاء ولا فدية.

وأما الإمامية فقد استدلوا برواية رووها عن الباقر.

وأما أحمد والشافعي: فلم يوجبا على من خافت على نفسها إلا القضاء؛ لأنها هنا بمنزلة المريض الخائف على نفسه، أما إذا خافت على ولدها فعليها مع القضاء الفدية، لأنها أفطرت بسبب غيرها، ولأن ما ذكروه مروي عن ابن عباس أيضاً.

ولنفس التعليل فرَّق مالك بين الحامل والمرضع، فأوجب على الأولى القضاء فقط، لأنها أفطرت بسبب نفسها ولو خوفاً على الجنين لأنه ما يزال جزءاً منها، وأوجب على الثانية مع القضاء الفدية لأنها أفطرت بسبب غيرها ولو خوفاً على نفسها، لأن السبب في كل الأحوال هو الطفل الرضيع.

أما الحجة لما ذهب إليه أبو حنيفة ومن وافقه فهي:

---

(١) فتح القدير: ٢/ ٨٢؛ شرح الرسالة: ١/ ٣٩٤؛ حاشية الدسوقي مع شرح الدردير: ١/ ٥٣٦؛ القوانين الفقهية، ص ١٠٧ ـ ١٠٩؛ المدونة: ١/ ٢١١؛ الإشراف للبغدادي: ١/ ٢٠٤؛ المجموع: ٦/ ٢٩٤؛ المغني: ٣/ ٧٧؛ المحلى: ٦/ ٢٦٣؛ البحر الزخار: ٣/ ٢٣٣؛ شرائع الإسلام: [illegible]/ ٢٢١؛ من لا يحضره الفقيه: ٢/ ٨٤.

حديث أنس بن مالك الكعبي: أن رسول الله ﷺ قال:

«إن الله عزَّ وجلَّ وضع عن المسافر شطر الصلاة، وعن المسافر والحامل والمرضع الصوم» رواه أصحاب السنن الأربعة، واللفظ لابن ماجه، وقال الترمذي: إسناده حسن[1].

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ قد سوّى بين المسافر وبين الحامل والمرضع في وضع الصوم عنهم، ومعلوم بنص الكتاب: أن وضع الصوم عن المسافر ليس المراد منه رفعه عنه أصلاً، وإنما وضع وجوب أدائه عنه حال السفر، ثم إن الواجب عليه بعد ذلك القضاء فقط بنص الكتاب والإجماع؛ فكذلك يجب أن يكون حكم الحامل والمرضع بنص هذا الحديث.

وأيضاً: فإن الحامل والمرضع معذورتان عذراً عارضاً يباح معه الفطر، فلا يلزمهما إذا أفطرتا سوى القضاء، لأن هذا حكم الشارع في كل من أبيح له الفطر بعذر عارض: كالمسافر وغيره.

* * *

المطلب الخامس
الإكراه والنسيان

من أكره في رمضان على فعل أو تناول مفطر، أو نسي ففعل أو تناول ما يفطر به الصائم؛ فهؤلاء لا إثم عليهم. هذا لا خلاف فيه بين الفقهاء، إلا أنهم اختلفوا فيما يترتب على ذلك على خمسة مذاهب:

المذهب الأول: ذهب بعضهم: إلى أن الصوم لا يفسد بذلك. وبذلك قال الشافعي في صحيح مذهبه وأحمد في رواية. وإليه ذهب الظاهرية والإمامية.

---

(١) النسائي: ٤/ ١٩٠؛ أبو داود: ٢/ ٣١٧؛ الترمذي: ٣/ ٩٨؛ ابن ماجه: ١/ ٥٣٢.

المذهب الثاني: قال مالك: يفسد صومهما ويجب عليهما القضاء، ثم هل يجب على واحد منهما كفارة؟ المشهور في مذهبه عدم وجوب الكفارة.

المذهب الثالث: قال أبو حنيفة: لا يفسد صوم الناسي، أما المكره فيفسد صومه، وعليه القضاء دون الكفارة.

المذهب الرابع: قال أحمد في ظاهر مذهبه: لايفطر المكره ولا الناسي بغير الجماع. أما الجماع فيفسد الصوم وعليهما القضاء والكفارة. وهو وجه للشافعية.

وبوجوب الكفارة على من جامع مكرهاً قال ابن الماجشون من أصحاب مالك.

المذهب الخامس: قال الزيدية: المكره لا يفسد صومه، ثم اختلفوا في الناسي، فقال أكثرهم: لا يفسد صومه. وقال القاسمية: يفسد وعليه القضاء[1].

ثم إن الإكراه الذي يعتبر عذراً لا يفسد معه الصوم عند من يقول به، هو: الإكراه الذي لا يبقى معه للمكره اختيار ولا فعل؛ كمن يُصب الماء في فمه كرهاً.

أما إذا سقط الاختيار وبقي الفعل؛ كمن خوّف ففعل ما أكره عليه بنفسه: كأن يهدد بضرب أو قتل إن لم يشرب الماء، فخاف فتناول الماء وشرب، فهذا اختلف فيه:

فقال بعضهم: هذا يجب عليه القضاء. وبهذا قال الزيدية وبعض الشافعية وبعض الإمامية.

---

(١) الهداية مع فتح القدير: ٢/ ٦٢، شرح الرسالة: ١/ ٤٠٠؛ القوانين الفقهية، ص ١٠٨؛ المجموع: ٦/ ٣٦٦ وما بعدها؛ المغني: ٣/ ٥١ و٥٦؛ المحلى: ٦/ ٢٠٣؛ البحر الزخار: ٣/ ٢٥٥؛ سبل السلام: ٢/ ١٦٠؛ نيل الأوطار: ٤/ ٢٣١؛ شرائع الإسلام: ١/ ١٩٠.

والأكثرون على أن حكمه حكم من فقد الاختيار والفعل لا شيء عليه، وصومه صحيح. وهذا هو الصحيح من مذهب الشافعي وبه قال أكثر الإمامية. والظاهر من سياق كلام ابن حزم أن هذا هو مذهبه أيضاً[١].

الأدلة ومناقشتها

لقد اعتذر القائلون جملة أو تفصيلاً بوجوب القضاء فقط أو القضاء والكفارة على المكره والناسي بمعاذير لا تقوم حجة في وجه الأدلة الدالة على عدم بطلان صوم المكره والناسي. من ذلك:

قول المالكية الذين أوجبوا القضاء: أن الصوم ركنه الإمساك عن المفطرات، ومن تناول المفطر فقد فوت ركن الصوم، والصوم من باب المأمورات، والقاعدة أن المأمورات يؤثر فيها النسيان كما يؤثر العمد، فمن فوت ركناً من أركان الصلاة ناسياً فإن صلاته لا تصح حتى يأتي به، وكذلك الحج، فالصوم مثلها، وبما أن الركن الوحيد في الصوم هو الإمساك، فإذا فوته فقد فوت الصوم كله، وعليه أن يأتي بغيره قضاء.

لذلك رد بعضهم الأحاديث التي ستأتي لمخالفتها لهذه القاعدة. بينما حملها بعضهم على صوم التطوع جمعاً بينها وبين هذه القاعدة، وكلا الأمرين غير مسلّم:

أما الأول: فلأن القاعدة غاية أمرها أنها دليل عام، فهي لا تعارض الأحاديث الصحيحة وإنما تخص بها، فتكون هذه القاعدة سارية على غير الصوم، وأما الصوم فقد خص منها بالأحاديث التي سيأتي ذكرها.

وأما الثاني: فسيأتي من الأحاديث ما هو مصرح بالفرضية.

---

(١) انظر: البحر الزخار؛ والمجموع؛ وشرائع الإسلام؛ وفقه الإمام جعفر الصادق، الصفحات السابقة؛ المحلى: ٦/ ٢٢٩ و٢٦٢.

وقال الحنفية في تفريقهم بين النسيان والإكراه: النسيان عذر ممن له الحق؛ لذلك لا يجب فيه القضاء، أما الإكراه فهو عذر من غيره، لذلك وجب فيه القضاء.

وهذا أيضاً لا تقوم به حجة، لأن الشارع وهو صاحب الحق قد سوّى بين الإكراه والنسيان كما سيأتي. ثم إن هناك أعذاراً قد سوى بينها الشارع في الحكم مع اختلاف جهتها؛ منها: المرض والسفر، فقد أوجب الشارع في كل منهما القضاء، مع أن المرض عذر ممن له الحق ـ لأنه لا يد للإنسان فيه ـ بينما السفر عذر من غيره، لأن الإنسان يستطيع فعله وتركه.

وقال الحنابلة في التفريق بين الجماع وغيره:

بأن الذي جامع أهله في رمضان لما سأل النبي ﷺ عن ذلك أوجب عليه القضاء والكفارة دون أن يسأله إن كان فعل ذلك عامداً أو ناسياً، مكرهاً أو مختاراً، مما يدل على أن الحكم في كل الأحوال واحد، وإلا لاستفصله الرسول ﷺ عن ذلك[١].

بينما وردت الأدلة في غير الجماع باعتبار النسيان فيها عذراً.

وهذا أيضاً لا تقوم به حجة:

لأننا نقول: إن الأصل في الأفعال أن تكون عن قصد واختيار، لا عن نسيان وإكراه، ولو كان الرجل قد فعل ذلك مكرهاً أو ناسياً لقدم ذلك عذراً بين يدي سؤاله.

ثم إن هنا من الأدلة ما هو عام كما سيأتي:

أما **السنة** فإنها تؤيد ما ذهب إليه الشافعي في صحيح مذهبه والظاهرية ومن وافقهم، والحجة على ذلك:

ما صح عن أبي هريرة: أنه ﷺ قال:

---

(١) انظر: فتح الباري: ٤/ ١٣٥ وما بعدها؛ المغني: ٣/ ٥٦؛ شرح الزرقاني على الموطأ: ٢/ ١٨٨؛ نيل الأوطار: ٦/ ٢٣١.

«**من نسي وهو صائم فأكل وشرب فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه**» متفق عليه، واللفظ لمسلم[١].

فهذا صريح في أن تناول المفطر نسياناً لا يؤثر على صحة الصوم، وهو عام في كل صوم لأنه لم يفرق بين صوم الفرض وصوم التطوع، ومع ذلك فقد حمله البعض على صوم التطوع، بحجة أن الحديث لم يتعرض لصوم رمضان.

وحمله آخرون على الأكل والشرب فقط، بحجة أنه لم يتعرض للجماع، وقال آخرون: إنه ﷺ قد أمر الناسي بإتمام صومه، ونحن نقول بهذا، لكن ليس فيه أنه لا قضاء عليه.

وبدلاً من إطالة الجدل في هذه المسألة فإننا نحسم النزاع فيها بإيراد الحديث التالي: فقد صح عن أبي هريرة أيضاً: أنه ﷺ قال:

«**من أفطر في رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة**» رواه الحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم، وأقره الذهبي على ذلك. وقال الحافظ ابن حجر: أخرجه ابن خزيمة وابن حبان والدارقطني[٢].

فهذا صريح في أنه في صوم رمضان، وصريح في نفي القضاء والكفارة، وعام في كل مفطر من غير تفريق بين الأكل والشرب وبين غيرهما.

إذا عرفنا هذا فقد ثبت عن ابن عباس: أنه ﷺ قال:

«**إن الله وضع عن أمتي: الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**».

رواه ابن ماجه والحاكم وغيرهما، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين، وأقره الذهبي على ذلك.

وقال الحافظ ابن حجر: قال النووي: حديث حسن.

---

(١) البخاري هامش الفتح: ٤/ ١٣٥؛ مسلم هامش النووي: ٨/ ٣٥.

(٢) المستدرك: ١/ ٤٣٠؛ فتح الباري: ٤/ ١٣٥؛ التلخيص: ٢/ ١٩٥.

وفي إسناد هذا الحديث كلام كثير استوفاه الحافظ في التلخيص، وأورد له أسانيد عدة.

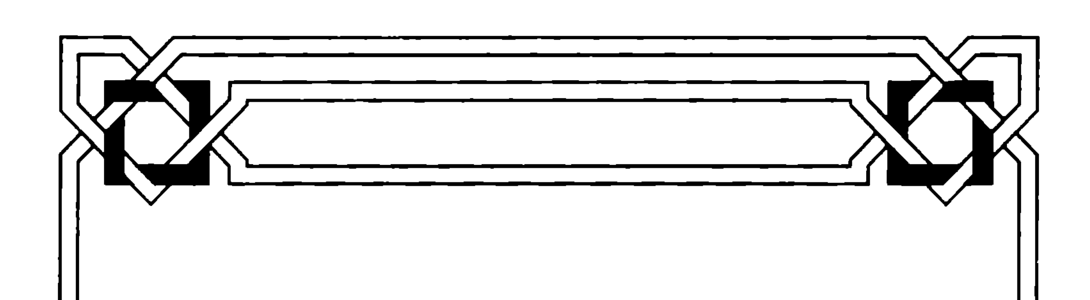
وأورد الحديث أيضاً ابن حزم بإسناده، واحتج به في أكثر من موضع ولم يطعن فيه بشيء.

فالحديث لذلك إن لم يكن صحيحاً فلا أقل من أن يكون حسناً[١].

وفيه حجة على العفو عن المكره والناسي، وعلى أن المكره حكمه حكم الناسي، وقد عرفت حكم الناسي من الأدلة الصحيحة السابقة، فحكم المكره مثله.

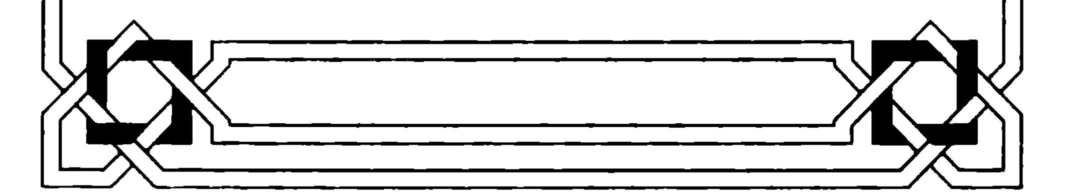
❑❑❑

(١) ابن ماجه: ١/ ٦٥٩؛ المستدرك: ٢/ ١٩٨؛ التلخيص: ١/ ٢٨١؛ المحلى: ١/ ٢٢٠.



الفصل الرابع

أحكام تتعلق بالحج والأضحية



تمهيد

الأحكام المتعلقة بالحج كثيرة، وقد درست بشكل غير مقارن في مرحلة سابقة، والمطلوب دراسته دراسة مقارنة في هذه المرحلة حكم من أحكامه، وهو: حكم أداء الحج بعد الوجوب، بمعنى: هل يجب أداؤه على الفور أو على التراخي؟.

أما بالنسبة للأضحية فسنفصل ما يتعلق بها بعض التفصيل.

سأتكلم عن كل واحد منها في مبحث مستقل، لذلك فإن هذا الفصل سيتضمن مبحثين:

❑❑❑

المبحث الأول
حكم أداء الحج بعد الوجوب

إذا وجب الحج على المكلف، فهل يجب الأداء على الفور أو على التراخي؟.

لا أعلم خلافاً في أن الأفضل المبادرة، كما إني لا أعلم خلافاً في وجوب المبادرة إذا خشي المكلف بالحج حصول ما يمنعه من الحج في المستقبل؛ كمن خشي هلاك ماله أو صحته، أو كان على أبواب الشيخوخة؛ فهؤلاء تجب عليهم المبادرة فور الاستطاعة بالاتفاق، أما من غلب على الظن سلامته إلى وقت الفعل فهذا قد حصل فيه خلاف على مذهبين:

المذهب الأول: يجب عليه الحج فوراً في سنة التمكن. وهذا مذهب جمهور الفقهاء، وإليه ذهب أبو حنيفة ومالك وأحمد في أشهر الروايات عنهم، واختاره أبو يوسف والمزني، وبه قال الظاهرية والإمامية وبعض الزيدية.

المذهب الثاني: الحج واجب على التراخي، فلو أخره المكلف عن سنة التمكن، ثم فعله بعد ذلك فلا إثم عليه. وإليه ذهب الشافعي وأكثر الزيدية؛ وهو رواية عن أبي حنيفة ومالك وأحمد، واختاره محمد بن الحسن من أصحاب أبي حنيفة، والعراقيون من أصحاب مالك[١].

---

(١) انظر ذلك في: تحفة الفقهاء: ١/ ٥٧٩؛ فتح القدير: ٢/ ١٣١؛ شرح الدردير مع حاشية

الأدلة ومناقشتها

أولاً: أدلة القائلين بالوجوب على الفور:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وجه الدلالة: أن هذا أمر، والأمر يقتضي الفور.

والجواب على ذلك: أن اقتضاء الأمر المطلق للفور هو قول لبعض الأصوليين؛ منهم: الحنابلة، والكرخي من الحنفية.

بينما الجمهور على أن الأمر المطلق يفيد طلب الفعل فقط، فالمقصود منه الامتثال مجرداً عن إرادة الفور أو التراخي.

بينما ذهب البعض إلى أن الأمر المطلق يوجب أحد الشيئين:

الفعل حالاً، أو العزم على الفعل إن لم يفعل في أول زمن التمكن، واختار هذا الباقلاني.

بينما ذهب بعضهم إلى أنه مشترك لفظي بين الفور والتراخي، فيتوقف فيه حتى تقوم قرينه على إرادة أحدهما.

فالمسألة كما ترى موضع خلاف بين الأصوليين ليس هذا موضع بسطه، على أن النووي قد ذكر عن إمام الحرمين ما حاصله:

أننا لو سلمنا دلالة الأمر المطلق على الفور؛ فإن هنا قرينة تصرفه عن مقتضى الفور إلى التراخي، وذلك لأن الحج عبادة لا تنال إلا بشق الأنفس، فلا يتأتى الإقدام عليها من غير أخذ الأسباب لها، والنظر في الطرق وفي الرفاق، وهذا مع بعد المسافة يحتاج إلى مهلة فسيحة يتعذر ضبطها بوقت،

= الدسوقي: ٢/ ٣؛ شرح الرسالة: ١/ ٤٥٤؛ المجموع: ٧/ ٨٣؛ الشرح الكبير: ٣/ ١٧٤؛ المحلى: ٧/ ٢٧٣؛ البحر الزخار: ٢/ ٢٧٩؛ شرائع الإسلام: ١/ ٢٢٣.

وهذا هو الحكمة من إيجاب الحج مرة واحدة في العمر، فهذا يمكن جعله قرينة على اقتضاء الأمر بالحج للتراخي.

فتحصَّل لنا من ذلك: أن الأمر المطلق إن كان لا يفيد الفور فإن الآية في هذه الحالة لا تبقى فيها دلالة على المدعي، وإن كان يفيده فالأمر هنا مصروف عنه بهذه القرينة الى التراخي(١).

والذي يبدو لي: أن كلام إمام الحرمين فيه وجاهة لا تخفى، لكن قوله: «يحتاج الحج إلى مهلة فسيحة يتعذر ضبطها بوقت»؛ فيه نظر سيتضح مما سأذكره لك في نهاية هذه المسألة.

٢ ـ واحتجوا بحديث ابن عباس: أنه ﷺ قال:

«من أراد الحج فليتعجَّل، فإنه قد يمرض المريض، وتضل الضالة، وتعرض الحاجة» رواه أحمد وابن ماجه، واللفظ لهما، وأبو داود والحاكم وصححه(٢).

وجه الدلالة: أنه ﷺ أمر بتعجيل الحج، وهو واضح الدلالة على المراد.

واعترض: بأن الحديث لا تقوم به حجة، ففي إسناد أحمد وابن ماجه، أبو إسرائيل: إسماعيل الملائي العبسي، وهو ضعيف، أما إسناد أبي داود والحاكم ففيهما: أبو صفوان، واسمه: مهران، وهو مجهول الحال(٣).

على أنه لو صح فإن الأمر فيه محمول على الندب للجمع بينه وبين لأدلة الأخرى على جواز التأخير.

٣ ـ واحتجوا بما صح عن الحجاج بن عمرو الأنصاري، أنه ﷺ قال:

---

(١) المجموع: ٧/ ٨٧.

(٢) ترتيب مسند أحمد: ١١/ ١٦؛ ابن ماجه: ٢/ ٩٦٢؛ أبو داود: ٢/ ١٤٢؛ المستدرك: ١/ ٤٤٨.

(٣) الميزان: ١/ ٢٢٢؛ التقريب: ٢/ ٢٧٩.

«من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل» رواه أبو داود وابن ماجه[١].

وجه الدلالة: أنه ﷺ أوجب القضاء على من فاته الحج لعذر على الفور، فيجب أداؤه على الفور لغير المعذور من باب أولى.

وأجيب: بأن الاستدلال مبني على أن المراد بكلمة (قابل) السنة التالية، وهذا غير مسلم، بل المراد منها ما هو أعم من ذلك، بدليل أن الحديث قد جاء برواية أخرى لابن ماجه بلفظ: «فعليه حجة أخرى».

واختلاف الروايات إنما يأتي من رواية الحديث بالمعنى، والأصل في الراوي الثقة إذا روى بالمعنى أن يأتي بعبارة تؤدي ما تؤديه العبارة الأخرى من المعاني، وتنسجم العبارتان في المعنى إذا أريد من كلمة (قابل): ما يأتي من الزمان، أما إذا أريد بها: خصوص السنة التالية، فإن العبارة الأخرى في هذه الحالة تكون قاصرة عن أداء المعنى، وهذا خلاف الأصل في الراوي الثقة.

٤ ـ واحتجوا بما روي عن علي: أنه ﷺ قال:

«من ملك زاداً وراحلة تبلغه إلى بيت الله ولم يحج، فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً» رواه الترمذي[٢].

وجه الدلالة: أن هذا تهديد من الرسول ﷺ لمن مات وهو قادر على الحج ولم يحج، وهو يدل على وجوب المبادرة إلى الحج فور الاستطاعة، لأن تأخيره عن عام الاستطاعة يعرضه للفوات، فهو لا يؤدى في السنة إلا مرة واحدة، والموت في السنة غير نادر.

وأجيب: بأن الترمذي قد ضعف هذا الحديث بأكثر من سبب، بل بالغ ابن الجوزي فعده من الموضوعات، ولم يرتض الحافظ ابن حجر ذلك، وأفاض في ذكر طرقه، لكنه في النهاية لم يزد على أن قال: بهذا يعلم أن

---

(١) أبو داود: ٢/ ١٧٣؛ ابن ماجه: ٢/ ١٠٢٨.

(٢) الترمذي: ٣/ ١٧٦.

للحديث أصلاً[١]. وبهذا نرى أن كل ما فعله الحافظ هو أنه أخرج الحديث عن دائرة الوضع فقط.

على أنه لو صح فهو محمول على من استحل ترك الحج مع القدرة عليه، فإن هذا هو الذي يحكم عليه بالكفر، أو هو تهديد لمن أخر الحج مع القدرة عليه حتى مات، وليس هذا محل النزاع، وذلك لأن القائل بجواز التأخير إنما أراد به التأخير على وجه لا يفوت معه الحج نهائياً.

٥ ـ واحتجوا بما رواه الحسن، عن عمر رضي الله عنه قال:

«لقد هممت أن أبعث رجالاً إلى الأمصار، فينظروا كل من كان له جدة ولم يحج، فيضربوا عليه الجزية، ما هم بمسلمين، ما هم بمسلمين» رواه سعيد بن منصور[٢].

وأجيب: بأن هذا الأثر لو صح وسلمت دلالته على المطلوب فهو قول صحابي خالفه غيره فلا حجة فيه، لأنه قد قال بعدم وجوب الحج على الفور ابن عباس وأنس وجابر[٣].

على أن راوي هذا الأثر عن عمر هو الحسن البصري، والحسن لم يدرك عمر في سن تؤهله للتحمل، لأنه ولد قبل وفاة عمر بسنتين، فالأثر إذن من مراسيل الحسن، ومراسيله ضعيفة عند المحدثين.

هذا وقد احتج أصحاب هذا المذهب بأقيسة عدة لا أرى ضرورة للإطالة بذكرها، فلدينا من النصوص في المسألة ما يغنينا عنها، وقد أجاب عنها النووي وغيره، فراجعها إن أردت.

ثانياً ـ أدلة أصحاب المذهب الثاني:

١ ـ قوله تعالى:

---

(١) التلخيص الحبير: ٢/ ٢٣٣.

(٢) المنتقى مع نيل الأوطار: ٤/ ٣١٧.

(٣) المجموع: ٧/ ٨٣.

﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

وجه الدلالة: أن هذه الآية قد أوجبت الحج، وقد نزلت ـ على ما ذكر القرطبي ـ بالمدينة عام أحد: سنة ثلاث من الهجرة، ولم يحج رسول الله ﷺ إلا سنة عشر، فدل ذلك على أن الحج واجب على التراخي[(١)].

واعترض: بأن بعض العلماء كابن تيمية قد ذكر: أن الحج فرض سنة تسع، وقال ابن القيم: فرض سنة تسع أو عشر، وحين فرض بادر الرسول ﷺ إلى الحج من غير تأخير.

واحتجوا على ذلك: بأن صدر سورة آل عمران قد نزل في سنة الوفود، وهي سنة تسع، والآية الكريمة السابقة هي من ضمن سورة آل عمران، وعليه فلا دلالة في الآية لمن قال بأن الحج واجب على التراخي[(٢)].

والذي يبدو لي: أن هذا لا تقوم به حجة على نزول الآية سنة تسع أو بعدها، وذلك لأن كون صدر السورة قد نزل سنة تسع لا يستلزم ما تبقى منها بعد ذلك، لأن من المعلوم أن ترتيب القرآن الكريم سوراً وآيات لم يكن حسب النزول، والأمثلة على ذلك كثيرة؛ منها:

قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨١].

هذه الآية هي آخر ما نزل من القرآن الكريم على الراجح عند العلماء، وهي الآية (٢٨١) من سورة البقرة، وهذا يعني أن ما تبقى من سورة البقرة قد نزل قبلها.

وقد ذكر بعض العلماء: أن قوله تعالى:

﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ . . .﴾ [التوبة: ١٢٨].

---

(١) القرطبي: ٤/ ١٤٤.

(٢) انظر: هامش نصب الراية مع المصادر التي نقل عنها: ٣/ ٥.

هذه الآية والتي بعدها نزلتا في مكة، وهما آخر آيتين في سورة التوبة، وما تبقى من سورة التوبة إلى هاتين الآيتين قد نزل في المدينة[١].

وبهذا يتضح: أن ما جاء ترتيبه في السورة أولاً لا يستلزم أن يكون هو السابق نزولاً، بل قد يكون ما جاء في آخرها هو المتقدم في النزول.

فالخلاصة: أن نزول صدر سورة آل عمران سنة تسع لا دلالة فيه على أن بقية السورة قد نزل بعد ذلك، ثم إن في هذه السورة آيات ذكرت كتب التفسير وأسباب النزول أنها نزلت في وقائع حدثت في وقعتي بدر وأحد.

وعليه: فلا دلالة في ذلك على أن الحج قد فرض سنة تسع. وأبعد منه القول بأنه قد فرض سنة عشر، وكيف يكون هذا صحيحاً وقد ثبت أن الرسول ﷺ قد أمر أبا بكر على الحج سنة تسع فحج بالناس ذلك العام، وبعد سفره نزل صدر سورة التوبة، وفيه قوله تعالى:

﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١].

فبعث رسول الله ﷺ علياً فقرأها على الناس[٢]. وفي هذا دلالة قاطعة على أن الحج كان قد فرض قبل ذلك.

وليس هذا فقط، فإن البيهقي قد روى بإسناده عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ استعمل عتاب بن أسيد على الحج سنة ثمانٍ، فحج بالناس[٣].

وفي هذا دلالة على أن الحج قد فرض قبل ذلك، وهو حجة على ابن القيم فيما ذهب إليه من أن الحج لم يفرض إلا عام حج الرسول ﷺ، وفي كلام ابن حزم ما يدل على أنه يوافقه في هذا[٤].

---

(١) مناهل العرفان: ١/ ٩٠ ـ ٩٢.

(٢) انظر: البخاري: ٤/ ٨٧، ٨/ ٢٣١.

(٣) السنن الكبرى: ٤/ ٣٤١.

(٤) المحلى: ٧/ ٢٣٧.

٢ ـ واحتجوا بقوله تعالى:

﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وجه الدلالة: أن هذه الآية فيها فرضية الحج، وقد نزلت في الحديبية، بدليل ما صح عن كعب بن عجرة قال:

«وقف عليّ رسول الله ﷺ بالحديبية ورأسي يتهافت قملاً، فقال: **يؤذيك هوامك؟** قلت: نعم يا رسول الله، قال: **فاحلق رأسك**، قال: ففيّ نزلت هذه الآية: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ...﴾» متفق عليه[(١)].

وقد أجمع المسلمون على أن الحديبية كانت سنة ست من الهجرة، فهذا دليل على أن الحج قد فرض تلك السنة أو قبلها، ولم يحج الرسول ﷺ إلا سنة عشر، فدل هذا أيضاً على أن الحج واجب على التراخي.

وقد **اعترض ابن القيم** على ذلك: بأن الآية ليس فيها فرضية الحج، وإنما فيها الأمر بإتمامه وإتمام العمرة بعد الشروع فيهما، وذلك لا يقتضي وجوب الابتداء[(٢)].

وهو يعني بذلك: أن الله تعالى لم يكن قد فرض الحج والعمرة آنذاك، لكن أمر من شرع فيهما وألزم بهما نفسه أن يتمهما.

والذي يبدو لي: أن حمل الآية على هذا المعنى فيه تعسف لا يخفى لأمرين:

أولهما: قرأ مسروق وعلقمة والنخعي: (وأقيموا) بدل (أتموا) روى ذلك الطبراني عنهم بأسانيد صحيحة[(٣)].

---

(١) البخاري هامش الفتح: ٨/ ١٣٩؛ مسلم هامش النووي: ٨/ ١٣٠.

(٢) هامش نصب الراية: ٣/ ٥.

(٣) فتح الباري: ٤/ ٣٠٠.

وروي مثل ذلك عن ابن مسعود أيضاً[(١)].

وهذه وإن كانت قراءة آحاد لا تعتبر من القرآن الكريم، إلا أنها تفسر فهم الصحابة والتابعين للمراد من قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ﴾، وفهمهم يدل على أن الآية تتحدث عن فرضية الحج والعمرة.

ثانيهما: لو سلمنا أن المعنى كما يقول ابن القيم، فإن الآية حينئذ تدل على عكس ما ذهب إليه، ويكون فيها دلالة على أن الحج والعمرة كانا قد فرضا قبل نزول الآية، وذلك لأن من ابتدأ عملاً لا يجب عليه إتمامه إلا إذا كان هذا العمل مطلوباً من قبل الشارع، وإذا كان الحج والعمرة مطلوبين آنذاك من قبل الشارع فهذا يعني أنهما مطلوبان على سبيل الوجوب، لأننا لا نعلم أحداً من العلماء قال بأن الحج والعمرة قد شرعا في الإسلام أول الأمر على سبيل الندب ثم فرضا.

٣ ـ واحتجوا بما صح عن ابن عباس قال:

«جاء رجل من بني سعد بن بكر إلى رسول الله ﷺ وكان رسول الله ﷺ مسترضعاً فيهم. . .» وذكر حديثاً طويلاً جاء فيه: أن الرجل قال:

«أتتنا كتبك وأتتنا رسلك أن نحجَّ البيت في ذي الحجة، فنشدتك بالله أهو أمرك؟ قال: **نعم**. . .» الحديث.

قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير، وله طرق رواها أحمد وغيره، ورجال بعضها رجال الصحيح[(٢)].

وأصل الحديث في الصحيحين من رواية أنس، وقد جاء في رواية للبخاري التصريح بأن هذا الرجل هو ضمام بن ثعلبة السعدي[(٣)].

---

(١) السنن الكبرى: ٤/ ٣٥١؛ القرطبي: ٢/ ٣٦٩.

(٢) مجمع الزوائد: ٣/ ٢٠٥.

(٣) البخاري هامش الفتح: ١/ ١٤١؛ مسلم هامش النووي: ١/ ١٧٩.

وقد روى ابن سعد بإسناده عن ابن عباس: أن قدوم ضمام إلى الرسول ﷺ كان في رجب سنة خمس... وذكر الحديث[١].

قال الحافظ ابن حجر: وهذا يدل إن ثبت على تقدمه ـ يعني: فرضية الحج ـ على سنة خمس أو وقوعه فيها[٢].

وقد تردد الحافظ في إثبات هذا كما ترى، لأن ابن سعد قد روى ذلك من طريق الواقدي، وهو ضعيف عند غالبية المحدثين، على أننا لم نحتج بحديثه وإنما احتججنا به في تاريخ الواقعة، والواقدي ركن من أركان التاريخ لا ينكر ذلك أحد، وحسبك أن الحافظ الذهبي قال فيه: كان إلى حفظه المنتهى في الأخبار والسير والمغازي والحوادث وأيام الناس والفقه وغير ذلك.

على أنه قد وثقه يزيد بن هارون وأبو عبيد وإبراهيم الحربي والصاغاني والدراوردي وغيرهم[٣].

ومن قال بأن قدوم ضمام كان سنة خمس: محمد بن حبيب وغيره، وقال بعضهم: قدم سنة سبع، وقال آخرون: سنة تسع، وإلى هذا مال الحافظ في موضع آخر في الفتح[٤].

وعلى أية حال فإنه ﷺ لم يحج إلا سنة عشر، فدل هذا على جواز التأخير.

٤ ـ بعد هذا العرض للأدلة أجمل لك احتجاج الشافعي وأصحابه على مذاهبهم بما يلي:

قالوا: إن فريضة الحج نزلت بعد الهجرة، وفتح رسول الله ﷺ مكة

---

(١) هامش نصب الراية: ٣/ ٥.

(٢) فتح الباري: ٣/ ٣٠٠.

(٣) ميزان الاعتدال: ٣/ ٦٦٢ وما بعدها.

(٤) فتح الباري: ١/ ١٤٠؛ وانظر: المجموع: ٧/ ٨٥؛ القرطبي: ٤/ ١٤٤.

سنة ثمانٍ، وانصرف عنها في شوال، وغزا حنيناً بعد ذلك وقسم غنائمها ثم عاد إلى مكة واعتمر في ذي القعدة، وانصرف إلى المدينة ولم تبق إلا أيام يسيرة على الحج، وقد استخلف على الناس عتاب بن أسيد فأقام للناس الحج ذلك العام، وأقام ﷺ هو وأزواجه وعامة أصحابه في المدينة، ثم كانت غزوة تبوك سنة تسع، وانصرف منها رسول الله ﷺ قبل الحج في رمضان، فبعث أبا بكر فحج بالناس، وأقام ﷺ هو وأزواجه وعامة أصحابه في المدينة آمنين موسرين بما غنموا من الغنائم، ولا عذر لهم من قتال أو غيره، فدل ذلك على أن تأخير الحج جائز ولو كان من غير عذر[١].

وبهذا تعلم الرد على من زعم أن الرسول ﷺ يحتمل أنه أخّر الحج لعذر من فقر، أو خوف على نفسه أو على المدينة من المشركين، أو لغلبة المشركين على مكة، وذلك لأن هذا كله لا وجود له بعد فتح مكة.

وقال البعض: يحتمل أنه ﷺ قد أخَّر الحج لكراهة الاختلاط بالمشركين، لأنهم كانوا يطوفون بالبيت عراة، قال ذلك ابن قدامة والشوكاني وغيرهما[٢].

والذي يبدو لي: أن هذا ليس بعذر، وذلك لأنه ﷺ قد اعتمر عمرة القضاء سنة سبع، واعتمر بعد الفتح سنة ثمان. ولم يمنعه من ذلك وجود المشركين.

واعتذر الكمال وغيره: بأن تأخيره ﷺ للحج ليس فيه تعريض للحج للفوات، لأن الله تعالى أعلمه بأنه يعيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلاً للتبليغ.

---

(١) السنن الكبرى: ٤/ ٣٤١؛ المجموع: ٧/ ٨٣.
(٢) القرطبي: ٤/ ١٤٥.

والذي يبدو لي: أن هذا ليس بعذر أيضاً: لأن هذا يقتضي أن جواز التأخير من خصوصياته ﷺ، مع أن الأصل في فعله ﷺ أنه للتشريع؛ فمن ادعى الخصوصية فعليه إقامة الحجة على ذلك.

بعد هذا العرض للأدلة ومناقشتها يتبين لنا بجلاء قوة استدلال الشافعي وأصحابه لمذهبهم، ومع هذا فإني أميل إلى رأي آخر في هذه المسألة.

وبيان ذلك: أن الحجج التي سقناها للدلالة على أن الحج واجب على التراخي كافية لإثبات ذلك، لكن يؤخذ على مذهب القائلين بالتراخي أنهم لم يجدوا لذلك حدّاً إلا ما روي عن ابن القاسم، وسحنون من أصحاب مالك أنهم قالوا: لا يجوز للقادر على الحج تأخيره بعد بلوغه سن الستين، بينما عهدنا من الشارع: أن العبادات المفروضة إما أن تكون واجبة على الفور كصوم رمضان والزكاة، أو واجبة على التراخي: كالصلاة، والواجب على التراخي إنما يقيد التراخي فيه بوقت يتعلق بالواجب نفسه لا بالمكلف به، فصلاة الصبح مثلاً واجبة على التراخي ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس، وكذلك الحال بالنسبة لبقية الصلوات الخمس، فهي واجبة على التراخي، والتراخي في كل منها مقيد بوقت يخص كل صلاة على حدة، فالحج وهو واجب على التراخي يجب أن يكون كذلك، أما تركه مطلقاً أو تحديده بوقت يتعلق بالمكلف فهذا أمر لم نعهده من الشارع في بقية العبادات على ما أعلم.

وعليه **فالذي يظهر لي**: هو جواز التراخي في الحج أربعة مواسم اعتباراً من سنة التمكن، فإذا آن أوان الموسم الخامس وجبت المبادرة إلى الحج، فمن أخره عن ذلك بدون عذر فقد أثم.

والحجة على ذلك: حديث أبي سعيد الخدري: أنه ﷺ قال:

«**يقول الله عز وجل: إن عبداً أصححت له جسمه، وأوسعت عليه في المعيشة، تأتي عليه خمسة أعوام لم يفد إليَّ لمحروم**» رواه ابن حبان والبيهقي.

ورواه الطبراني في الأوسط، وأبو يعلى عن أبي الدرداء بلفظ:

«لم يفد إلي بعد أربعة أعوام لمحروم».

ومعنى الحديثين واحد، لأن الأول قال: **«تأتي عليه خمسة أعوام»**. والثاني قال: **«بعد أربعة أعوام»**؛ والعام الذي بعد الرابع هو الخامس، فإذا لم يفد إلى بيت الله الحرام يكون قد مضت عليه خمسة أعوام، فبذلك يتفق معنى الحديثين.

وروى الحديث عبد الرزاق والطبراني في الأوسط عن أبي سعيد بلفظ: **«لم يفد إلي في كل أربعة أعوام»**.

ورواه عنه بهذا اللفظ أيضاً أبو يعلى، إلا أنه قال: **«خمسة أعوام»**. قال الهيثمي: رجالهما رجال الصحيح.

وبمثل حديث أبي يعلى رواه البيهقي عن أبي هريرة[١].

والحاصل: أن رواية «خمسة أعوام» عن أبي سعيد قد وافقتها رواية أبي الدرداء وأبي هريرة، لذلك تعتبر هي الراجحة.

إذا عرفنا هذا فإن لدينا الآن روايتين:

- رواية تقول: **«تأتي عليه خمسة أعوام لم يفد إلي لمحروم»**.
- وأخرى تقول: **«لم يفد إلي في كل خمسة أعوام لمحروم»**.

فإذا أخذنا بالرواية الأولى كان الحكم المستفاد منها: أن مستطيع الحج غير المعذور هو في سعة إلى أربعة أعوام، فإذا انتهت وحل العام الخامس فقد انتهت السعة ووجبت المبادرة، فإن أخّر بدون عذر فقد أثم، ورواية أبي الدرداء صريحة في ذلك، فإنها قد جاءت بلفظ: **«لم يفد إلي بعد أربعة أعوام لمحروم»**.

---

(١) السنن الكبرى: ٥/٢٦٢؛ مصنف عبد الرزاق: ٥/١٣؛ مجمع الزوائد: ٣/٢٠٦؛ الإتحافات السنية، ص ٣٥.

أما إذا أخذنا بالرواية الثانية، فالأمر كذلك، لكنه يحتاج إلى بعض التأويل؛ وذلك لأنها تقول: «**لم يفد إلي في كل خمسة أعوام**».

فيكون الحكم المستفاد منها: أن على مستطيع الحج أن يفد إلى بيت الله الحرام مرة كل خمسة أعوام: على سبيل الوجوب بالنسبة لمن لم يسبق له الحج، وعلى سبيل الندب المؤكد بالنسبة لمن كان قد حج حجة الإسلام.

والحامل على هذا التأويل هو: أن الحج لا يجب إلا مرة واحدة في العمر، أما ما زاد على ذلك فهو تطوع، بذلك نطقت السنة الصحيحة[١]، وعليه أجمع الفقهاء، ولعل اختيار الشارع للفظ (محروم) قد جاء للدلالة على المعنيين معاً، وذلك لأن الحرمان قد يكون من الرضا، كما قد يكون من الثواب.

وعليه: فمن أخر الحج المفروض أكثر من خمسة أعوام فإنه آثم، وبذلك يستحق العقاب والحرمان من رضا الله تعالى، ومن أخر الحج المندوب إليه كان محروماً من الثواب الذي يتفضل به الله تعالى على مؤدي هذه العبادة، وبهذا يستقيم المعنى، ويكون الحديث بكلتا روايتيه دالاً على تحديد المدة التي يكون المكلف خلالها في سعة، فيؤدي الحج المفروض عليه في أي عام منها شاء، لكن لا يجوز له تأخير أدائه عنها بدون عذر، وهي خمسة أعوام من حين الاستطاعة.

ولعل ما ذهبت إليه يعتضد بأن المدة التي ذكرتها هي بعينها المدة الفاصلة بين نزول قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ وبين حجه ﷺ، وذلك لأن هذه الآية قد نزلت في السنة السادسة قطعاً، وقد سبق بيان ذلك، بينما حج الرسول ﷺ في السنة العاشرة. والله تعالى أعلم.

---

(١) انظر ذلك في: مسلم: ٩/ ١٠؛ سنن أبي داود: ٢/ ١٣٩؛ الترمذي: ٣/ ١٧٨؛ ابن ماجه: ٢/ ١٦٣؛ المستدرك: ١/ ٤٤١.

المبحث الثاني
الأضحية

الأضحية: اسم للذبيحة التي يتقرب بها إلى الله تعالى أيام عيد الأضحى. وقد اشتق اسمها من الوقت الذي تذبح فيه.

وللأضحية شروط وأحكام سأتناول الكلام عن أهمها في مطلبين مستقلين:

* * *

المطلب الأول
شروط الأضحية

لكي تصحَّ الأضحية لا بد من التضحية بحيوان معين له سن معينة، خال من العيوب، وفي وقت معين، وسأتكلم عن كل واحد منها في فرع مستقل، لذلك فإن هذا المطلب سيتضمن ثلاثة فروع:

الفرع الأول
ما تصح به الأضحية وسنه

نقل بعض الفقهاء الإجماع على أن الأضحية لا تصح إلا بأحد النعم الثلاثة: الإبل، والبقر، والغنم.

لكن في المسألة بعض خلاف:

فقد أجاز الحسن بن صالح التضحية ببقر الوحش والظباء.

وقال ابن حزم: تجوز الأضحية بكل حيوان مأكول اللحم: سواء في ذلك البهائم والطير، واستثنى من ذلك الجذع خاصة فمنع جواز التضحية به، أما ما فوقه أو تحته من كل حيوان مأكول اللحم فإن التضحية به جائزة عنده.

أما بالنسبة للسن التي تجزئ في الأضحية، فقد نقل بعض العلماء الإجماع على أنه لا يجزئ من غير الضأن إلا الثني فصاعداً.

إلا أن في المسألة بعض خلاف، فقد أجاز عطاء والأوزاعي الجذع في الأضحية من أي صنف من أصناف النعم، وقد ذكرت فيما سبق: أن ابن حزم أجاز التضحية بما دون الجذع؛ فالممنوع عنده هو الجذع فقط.

أما بالنسبة للضأن فقد نقل بعض الفقهاء الإجماع على أنه يجزئ منها في الأضحية الجذع فصاعداً. إلا أن في المسألة بعض خلاف؛ فقد نقل عن ابن عمر والزهري القول بعدم إجزاء جذع الضأن، وهو مذهب ابن حزم إلا أنه خص عدم الإجزاء بالجذع وقال بجواز ما دونه كما سبق.

وقبل أن ننتقل للأدلة نوضح المراد من الأسنان المذكورة وهي: جذع الضأن، والثني مما سواه:

أما جذع الضأن فهو عند مالك والشافعي ما أكمل سنة، وقيل عند المالكية: هو ابن عشرة أشهر، وقيل: ابن ثمانية.

أما عند أبي حنيفة وأحمد: فهو ما تجاوز ستة أشهر، لكن اشترط أبو حنيفة أن يكون سميناً بحيث يساوي صاحب السنة في نظر من ينظر إليه عن بعد.

أما الجذع من غير الضأن فهو ما دون الثني بسنة، وسيأتي.

أما الثني من غير الضأن فهو ما يلي:

المعز: ما أكمل سنة ودخل في الثانية عند أبي حنيفة، ومالك، وأحمد. وقال الشافعي: ما أكمل سنتين.

وأما البقر: فهو ما أكمل سنتين ودخل في الثالثة عند أبي حنيفة، والشافعي وأحمد وبعض المالكية. والمشهور عند المالكية: ما أكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة.

وأما الإبل: فهو ما أكمل خمس سنين ودخل في السادسة عند الأئمة الأربعة[١].

الأدلة ومناقشتها

مما سبق يتضح أن الإجماع يكاد ينعقد على أن الأضحية لا تجزئ بشيء من غير النعم الثلاثة: الإبل والبقر والغنم.

أما ما ذهب إليه الحسن بن صالح من جواز الأضحية ببقر الوحش والظباء، وما ذهب إليه ابن حزم من جواز الأضحية بكل مأكول اللحم من البهائم والطير باستثناء الجذع، فتلك مذاهب غريبة، وذلك لأن الأضحية إنما عرفت مشروعيتها من قبل الشارع، ولا نعلم عن الشارع شيئاً يجيز الأضحية بغير ما ذكرناه من النعم الثلاثة.

ثم إن ابن حزم يرى عدم جواز التضحية بالجذع من أي صنف كان من أصناف النعم، والجذع من الإبل ما دخل في السنة الخامسة، وقد ذكرته لك في البقر والغنم فيما سبق، وعليه: فإذا كان الشارع لا يرتضي الأضحية بالجذع كما يرى ابن حزم؛ فكيف يسوغ له بعد ذلك القول بأن يرتضيها بما دون ذلك: كالتضحية بالديك والحمامة والعصفور؟ وإنما الذي يستقيم مع فهم لأحكام الشارع أنه ما دام لم يرتضِ الجذع فإنه لا يرتضي ما دونه من باب أولى.

---

(١) اللباب: ٢٧٦؛ الاختيار: ٥/١٨؛ شرح الدردير: ٢/١١٩؛ شرح الرسالة: ١/٥٠١؛ القوانين، ص ١٦٣، المجموع: ٥/٣٤٩، ٣٦٥، ٨/٣٠٩؛ المغني: ١١/١٠٠؛ المحلى: ٧/٣٦١، ٣٧٠؛ نيل الأوطار: ٥/١٢٩ وما بعدها.

وبهذا يتضح رجحان ما ذهب إليه الجمهور من أن الأضحية لا تجزئ بغير النعم الثلاثة.

أما بالنسبة لاختلافهم في السن: فقد ذكرت لك: أن الإجماع يكاد ينعقد على أن ما سوى الضأن، لا يجزئ منه إلا الثني فصاعداً، وهذا يشمل الإبل والبقر والمعز من الغنم.

وخالف في ذلك عطاء والأوزاعي فقالا بجواز الجذع من كل النعم. والسنة تؤيد ما ذهب إليه الجمهور، فقد صح عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ:

«لا تذبحوا إلا مسنة، إلا أن يعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضأن» رواه مسلم وغيره[١].

وهكذا نرى أنه ﷺ لم يرخص في الجذعة إلا من الضأن، فإن احتجوا بحديث مجاشع بن مسعود، أنه ﷺ قال:

«إن الجذع يوفي ما توفي منه الثنية» رواه أبو داود وابن ماجه[٢]. وهذا عام في كل جذع.

أجيب: بأن البيهقي قد أخرج هذا الحديث من عدة طرق، وقد جاء في طريقين منها بلفظ: **«إن الجذع من الضأن يوفي ما توفي منه الثنية»**[٣].

فوضح بذلك أن الأمر خاص بجذع الضأن فقط لا بغيره من بقية النعم، فاستقام بذلك مذهب الجمهور.

أما بالنسبة للضأن من الغنم: فقد ذكرت لك: أن الإجماع يكاد ينعقد على أن الجذع من الضأن يكفي في الأضحية، بينما روي عن ابن عمر

---

(١) مسلم هامش النووي: ١٣/ ١١٧؛ وانظر: سنن أبي داود: ٣/ ٩٥.

(٢) أبو داود: ٣/ ٩٢؛ ابن ماجه: ٢/ ١٠٤٩؛ النسائي: ٧/ ٢١٩.

(٣) السنن الكبرى: ٩/ ٢٧٠.

والزهري: أن الجذع لا يجزئ، ولو تعسر غيره، وهذا يخالف نص حديث جابر الذي سبق قريباً.

وخالف أيضاً ابن حزم فقال: بعدم جواز الجذع مطلقاً سواء في ذلك الضأن وغيره كما سبق.

وقد تمسك ابن حزم في ذلك بحديث طويل رواه مسلم وغيره عن البراء بن عازب، حاصله:

أن الرسول ﷺ أمرهم بذبح الأضحية بعد صلاة العيد، فقام خاله أبو بردة فأخبر الرسول ﷺ بأنه قد ذبح أضحيته قبل الصلاة، فبين له ﷺ: بأنها لم تجزئ عنه، فقال أبو بردة:

«يا رسول الله، عندي عناق لبن، هو خير من شاتي لحم، قال: **هي خير نسيكتيك، ولا تجزئ جذعة عن أحد بعدك**» وفي رواية: «عندي جذعة خير من مسنة، قال: **اذبحها ولن تجزئ عن أحد بعدك**»[١].

فجعل ابن حزم هذا عامّاً في كل جذع، وادعى أنه ناسخ لكل ما ورد عن الرسول ﷺ من جواز التضحية بجذع الضأن.

والذي يبدو لي: أن هذا ليس بجيد، لأن دعوى النسخ لا يصار إليها إلا عند الضرورة وعدم إمكان الجمع بين الأدلة؛ والجمع هنا ممكن وذلك بحمل هذا الحديث على جذع المعز، وترك ما سواه لأدلته الخاصة به، وهذا محمل قريب. وذلك لأن الرواية الأولى قد جاءت بلفظ: «عندي عناق لبن» أي: معزة صغيرة السن قريبة مما ترضع، فإن العناق: هي الأنثى من المعز إذا قويت ما لم تستكمل سنة. كذا ذكر النووي[٢].

---

(١) مسلم هامش النووي: ٣/ ١١٣؛ وانظر: المحلى: ٧/ ٣٦٣؛ البخاري: ١٠/ ١٥.

(٢) شرح مسلم: ١٣/ ١٣.

على أن الحديث قد صح بذلك في روايات أخرى؛ منها عند مسلم وغيره بلفظ: أن أبا بردة قال: «عندي داجناً: جذعة من المعز. فقال: **اذبحها ولا تصلح لغيرك**»[١].

فالكلام هنا إذن حول جذع المعز، وهذا ليس موضع النزاع.

على أننا حتى لو حملنا الحديث على العموم فإن جذع الضأن يستثنى منه للأدلة الخاصة به، وقد سبق بعضها، وسيأتي غيرها.

لذلك قلت بأن دعوى النسخ غير سديدة.

وقد رخص الرسول ﷺ أيضاً لعقبة بن عامر وآخرين بالتضحية بجذع المعز، وليس هذا تشريعاً عامّاً، وإنما هو رخصة خاصة لهم كما رخص بذلك لأبي بردة في الحديث السابق[٢].

لكن يبقى بعد هذا كله أن حديث جابر السابق قد جاء بلفظ:

«لا تذبحوا إلا مسنة، إلا أن يعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضأن» فهذا بظاهره يدل على أن جذعة الضأن لا تجزئ إلا إن تعسر غيرها، فيحتاج الجمهور إلى أدلة أخرى تدل على أن جذعة الضأن تجزئ سواء تعسر غيرها أم لا.

وقد أورد البيهقي في سننه ما يقرب من عشرة أحاديث للاستدلال على ذلك، وكأن ابن حزم قد تعقبها، فإنه قد أوردها وحكم عليها جميعاً بالضعف، وقال: لا يحتج بهذه الآثار إلا قليل العلم بوهيها فيعذر، أو قليل الدين يحتج بالأباطيل التي لا يحل أخذ الدين بها، وأنا سأبحث لك حديثين منها فقط لأبين لك مدى تسرع ابن حزم رحمه الله تعالى في حكمه هذا.

أولهما: حديث عقبة بن عامر قال:

---

(١) البخاري: ١٠/ ١٠؛ مسلم: ١٣/ ١١٢.

(٢) البخاري مع الفتح: ١٠/ ٩؛ والفتح: ١٠/ ١١ وما بعدها؛ مسلم: ١٣/ ١٨ وما بعدها؛ السنن الكبرى: ٩/ ٢٧٠؛ المجموع: ٨/ ٣٠٩.

«ضحينا مع رسول الله ﷺ بجذع من الضأن» رواه النسائي والبيهقي، وقال الحافظ ابن حجر: سنده قوي، وقال الشوكاني: رجال إسناده ثقات[١].

وقد ضعف ابن حزم إسناده، لأن فيه معاذ بن عبد الله بن حبيب، قال: وهو مجهول[٢].

وليس كما قال ابن حزم، فالرجل ذكره الحافظ ابن حجر في التقريب وقال: صدوق ربما وهم، وقد روى له أصحاب السنن الأربعة، كما روى له البخاري في الأدب المفرد[٣]. وعليه فهو معروف حسن الحديث.

ثانيهما: حديث رواه يحيى بن سعيد القطان، عن محمد بن أبي يحيى عن أمه، عن أم بلال الأسلمية ـ وقد شهد أبوها الحديبية مع رسول الله ﷺ ـ قالت: قال رسول الله ﷺ: **«ضحوا بالجذع من الضأن، فإنه جائز»**.

هكذا رواه ابن حزم، ورواه البيهقي أيضاً بمثله سنداً ومتناً.

ورواه ابن ماجه بالإسناد المذكور إلا أنه قال: عن أم بلال بنت هلال عن أبيها: أنه ﷺ قال: **«يجوز الجذع من الضأن أضحية»**[٤].

وقد ضعف ابن حزم هذا الحديث، لأن في إسناده أم محمد، قال: ولا يدرى من هي، وفيه أم بلال قال: وهي مجهولة، ولا ندري إن كان لها صحبة أم لا.

وليس الأمر كما قال ابن حزم؛ فإن أم محمد قد ذكرها الحافظ في التقريب ووصفها بأنها: مقبولة.

---

(١) النسائي: ٧/ ١١٩؛ السنن الكبرى: ٩/ ٢٧٠؛ فتح الباري: ١٠/ ١٣؛ نيل الأوطار: ٥/ ١٣٠.

(٢) المحلى: ٧/ ٣٦٤.

(٣) تقريب التهذيب: ٢/ ٢٥٦.

(٤) المحلى: ٧/ ٣٦٤؛ السنن الكبرى: ٩/ ٢٧١؛ سنن ابن ماجه: ٢/ ١٠٤٩.

وأما أم بلال فقد وثَّقها العجلي، وكذلك ذكرها الحافظ في التقريب وقال: ثقة، ويقال: لها صحبة، وذكر السندي: أن أبا نعيم، وابن مندة، وابن عبد البر قد ذكروها في الصحابة[(١)].

على أن ابن ماجه قد صرح في إسناده: بأنها روت الحديث عن أبيها كما ذكرت لك، وهو صحابي يقيناً.

ثم إن الحديث قد ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد وقال: رواه أحمد والطبراني، ورجاله ثقات[(٢)].

أما قول السندي في تعليقه على أن ابن ماجه لم يتعرض في الزوائد لإسناده، فذلك سبق نظر منه كما ترى.

وبهذا يتبين أن الحديث الثاني هو الآخر لا ينزل عن مرتبة الحسن، فإذا انضم إلى الحديث الذي قبله وإلى الأحاديث الأخرى التي أوردها البيهقي في سننه وهي كثيرة كما ذكرت وكلها تؤدي نفس المعنى فإنها بمجموعها ترتفع إلى مرتبة الصحيح.

وبذلك يتضح رجحان ما ذهب إليه الجمهور من القول بجواز التضحية بجذع الضأن، ومع ذلك فإني أستحب أن يضحي المضحي بما هو أكبر من الجذع سناً إن تيسر له ذلك، أخذاً بظاهر حديث جابر السابق.

الفرع الثاني
السلامة من العيب

اشترط الفقهاء لصحة الأضحية أن تكون سالمة من العيوب، وقد تكلموا عن عيوب نجمل أهمها فيما يلي:

---

(١) تقريب التهذيب: ٢/ ٦١٩، ٦٢٥؛ وانظر كلام السندي في التعليق على سنن ابن ماجه: الصفحة السابقة.

(٢) مجمع الزوائد: ٤/ ١٩.

لا أعلم خلافاً بين الفقهاء في أن **العوراء البين عورها** لا تجزئ في الأضحية. والبين عورها هي: التي ذهب نظرها، كذا فسره النووي، بينما فسره ابن قدامة: بأنها التي انخسفت عينها وذهبت.

ولا تجزئ **المريضة البين مرضها**، وهي: التي ظهر عليها بسبب المرض الهزال وفساد اللحم. ولا تجزئ **العجفاء**، وهي: الهزيلة.

فهذه العيوب وما هو أشد منها: كالعمى وقطع الرجل؛ كل ذلك يمنع من الإجزاء في الأضحية، ولا نعلم في ذلك خلافاً.

وقد صح عن عبيد بن فيروز عن البراء بن عازب: أن الرسول ﷺ، قال: «**لا يضحى بالعرجاء بيِّن ظلعها، ولا بالعوراء بيِّن عورها، ولا بالمريضة بيِّن مرضها، وإلا بالعجفاء التي لا تنقي**».

«**لا تنقي**» أي: التي ذهب نقيها، أي: مخها بسبب الهزال.

رواه أصحاب السنن الأربعة، وصححه الترمذي واللفظ له.

وزاد النسائي في رواية: «قلت: إني أكره أن يكون في القرن نقص، وأن يكون في السن نقص».

وفي أخرى: «أكره أن يكون نقص في القرن والأذن، قال: فما كرهت فدعه ولا تحرمه على أحد».

وهذه الزيادة هي سؤال من عبيد وجواب من البراء. كما بين ذلك البيهقي[١].

ثم اختلف العلماء في عدة عيوب، وهي كما يلي:

---

(١) الترمذي: ٣/ ٨٦؛ النسائي: ٧/ ٢١٤؛ أبو داود: ٣/ ٩٧؛ ابن ماجه: ٢/ ١٠٥٠؛ السنن الكبرى: ٩/ ٢٧٤.

أولاً: العيب في الأذن والقرن:

لا أعلم أحداً أجاز التضحية بمقطوعة الأذن كلية، وإنما اختلفوا في التي قطع شيء من أذنها على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: قال الشافعي: إن ذهاب أي شيء من الأذن يمنع من صحة الأضحية. وبهذا قال ابن حزم وزاد: إن مجرد القطع ولو لم يذهب به شيء من الأذن يمنع صحة الأضحية، وهو وجه لبعض أصحاب الشافعي.

المذهب الثاني: قال أبو حنيفة ومالك: إذا ذهب من الأذن أكثر من الثلث منع، وإلا فلا، لكن زاد مالك: إن مجرد الشق ولو لم يذهب به شيء يؤثر على صحة الأضحية إذا زاد على الثلث.

المذهب الثالث: قال أحمد وأبو يوسف ومحمد: إذا ذهب النصف فأكثر منع التضحية، وإلا فلا، وقيل: إن أبا حنيفة قد رجع إلى هذا القول.

وقد ورد في هذه المسألة حديثان لعلي كرم الله وجهه:

أحدهما: قال: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن، وأن لا نضحي بعوراء ولا مقابلة ولا مدابرة ولا خرقاء ولا شرقاء» رواه أصحاب السنن الأربعة، وصححه الترمذي، واللفظ لأبي داود، وزاد ابن ماجه والنسائي في رواية: (أو جدعاء)، وفي رواية أخرى للنسائي: (ولا بتراء).

المقابلة: هي التي قطع من طرف أذنها شيء وبقي معلقاً.

والمدابرة: ما قطع من مؤخرة أذنها شيء وبقي معلقاً.

الشرقاء: مشقوقة الأذن.

الخرقاء: التي في أذنها ثقب مستدير.

الجدعاء: مأخوذة من الجدع، وهو قطع الأنف أو الأذن أو الشفة. وهو بالأذن أخص فإذا أطلق غلب عليه.

والحديث الثاني: عن علي قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يضحى بأعضب القرن والأذن».

قال قتادة ـ أحد رجال إسناده ـ: فذكرت ذلك لسعيد بن المسيب فقال: العضب ما بلغ النصف فما فوق ذلك. رواه أصحاب السنن الأربعة، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح[١].

وقد أخذ ابن حزم ومن وافقه بظاهر حديث علي الأول، بينما أخذ أحمد ومن وافقه بالحديث الثاني، وكأنهم جمعوا بين الحديثين بحمل النهي في الحديث الأول على الكراهة، وهذا جمع حسن، وفيه يسر أيضاً، يعضده ما جاء في حديث البراء السابق: «قلت: أكره أن يكون نقص في القرن والأذن، قال: فما كرهت فدعه، ولا تحرمه على أحد».

وقد أخذ أحمد بمقتضى هذا الحديث في القرن أيضاً، فما ذهب نصف قرنه لا تصح التضحية به عنده.

ولم يعتبر أبو حنيفة والشافعي والظاهرية ذهاب القرن كله أو بعضه عيباً يمنع صحة الأضحية.

وظاهر مذهب مالك: أن القرن إذا لم يدم، أي برئ بعد كسره، فإن ذلك لا يؤثر في صحة الأضحية، سواء كسر من أصله أو من طرفه، وإن لم يبرأ لم يجزئ. وعللوا ذلك: بأن ذهاب القرن لا يعتبر نقصاً في الخلقة ولا في اللحم، وعن مالك رواية أخرى: أنه إذا كسر من طرفه أجزأ إذا برئ، أما إذا كسر من أصله فإنه في هذه الحالة يعتبر عيباً يؤثر في صحة الأضحية.

وظاهر حديث علي الثاني يؤيد ما ذهب إليه أحمد.

ويلاحظ هنا: أن ابن مرزوق ـ من المالكية ـ قد نقل الإجماع على أن الجماء من أصل الخلقة، أي: التي خلقت بدون قرن، تجزئ في الأضحية.

---

(١) انظر الحديثين في السنن الأربعة: الصفحات السابقة.

ثانياً: البتراء:

اختلف الفقهاء في الحيوان الذي ذهب ذنبه أو جزء منه؛ هل يجزئ في الأضحية أم لا؟.

قال أحمد: يجزئ.

وقال ابن حزم: لا يجزئ في الأضحية ما قطع شيء من ذنبه.

وهو مذهب الشافعي أيضاً، إلا أنه استثنى مقطوع الذنب خلقة، فقال بصحة الأضحية به.

أما مذهب أبي حنيفة وأصحابه فهو هنا كمذهبهم في مقطوع الأذن.

وقال مالك: إن ذهب منه ما يخل بجمال الخلقة لا يجزئ، وإلا أجزأ.

وظاهر حديث علي الأول يؤيد ما ذهب إليه ابن حزم، لكن إذا قرناه بالحديث الثاني وقسنا الذنب على القرن والأذن، باعتبار أن المقصود من الجميع ليس اللحم وإنما جمال الخلقة؛ فإن ذلك يكون مؤيداً لما ذهب إليه مالك، ولو قال قائل: بأن ذهاب النصف فصاعداً يؤثر ـ كما هو نص حديث علي الثاني ـ في القرن والأذن لما كان قوله بعيداً عن الصواب.

وهذا الخلاف الذي ذكرناه في الذنب غير الإلية، أما إذا كان المقطوع الإلية أو بعضها فهذا فيه خلاف آخر، وهو كما يلي:

أما مذهب أبي حنيفة وأصحابه، ومالك؛ فهو كمذهبهم السابق في الأذن. ومنع الشافعي وأحمد التضحية بما ذهبت إليته أو شيء منها.

وقال ابن حزم: لا يضر قطع الإلية في الإجزاء.

وهذا عجيب منه مع ما عرفته من رأيه في البتراء حيث منع صحة الأضحية بها. فإذا كان مقطوع الذنب من الإبل والبقر والمعز لا تصح التضحية به، فإن هذا الحكم ينبغي أن يكون سارياً في الضأن إذا قطعت إليته من باب أولى، لأن الإلية أعظم فائدة. ثم هي الذنب بالنسبة للضأن.

فإن احتج له أحد بما روي عن أبي سعيد الخدري قال:

«اشتريت كبشاً أضحي به، فعدا الذئب فأخذ الإلية، فسألت رسول الله ﷺ فقال: **ضحِّ به**» رواه أحمد.

فهذا لا حجة فيه لأن في إسناده جابر الجعفي وهو ضعيف جدّاً، بل اتهم بالكذب، وفيه عيوب أخرى غير ذلك.

على أن الحديث قد رواه ابن ماجه بلفظ: «فأصاب الذئب من إليته أو أذنه»[(١)].

فهو لو صلح للاحتجاج به لكان محمولاً على أن ما أصابه الذئب منه كان قدراً يسيراً.

هذه هي أهم العيوب التي يذكرها الفقهاء للأضحية، وكل عيب سوى ما ذكرناه لا يضر عند الظاهرية، بينما تكلم غيره في عيوب أخرى:

فنص الحنفية والمالكية والشافعية على: أن الثولاء، وهي: المجنونة التي يؤثر ذلك على رعيها واعتلافها لا تجزئ في الأضحية.

وذهاب الأسنان أو أكثرها إذا كان ذلك يضر بالرعي والاعتلاف يمنع من صحة الأضحية، هذا مذهب الحنفية والشافعية.

وقال المالكية: إذا سقطت لكبر أو نحوه لا يضر، أما إذا كسرت، فإن كانت سنّاً واحدة عفي عنها، وإلا فلا.

ونص الشافعية على: أن ما قطع شيء من ضرعها أو لسانها لا تجزئ في الأضحية.

خلاصة الأمر: أن الظاهرية قد تمسكوا ببعض العيوب المنصوص عليها، أما البقية فإن غالبهم قد لاحظوا ـ على ما يبدو لي ـ العيوب التي تؤدي إلى نقصان بيِّن في اللحم.

---

(١) انظر الحديث في: سنن ابن ماجه: ٢/ ١٦٠١؛ نيل الأوطار: ٥/ ١٣٣.

أما المالكية فقد لاحظوا بالإضافة إلى ذلك جمال الخلقة.

وعليه: فما أدى إلى نقصان بين في اللحم، أو نقصان بين في جمال الخلقة، فكل ذلك يعتبر من العيوب المانعة من صحة الأضحية عندهم، وهذا يبدو واضحاً في كثير من تعليلاتهم.

وهذا هو الراجح فيما يبدو لي، وذلك لأن النص قد اعتبر عيوباً لا تؤثر على اللحم، كما هو الحال بالنسبة للبتراء ومكسورة القرن.

وعليه: فينبغي أن يكون الضابط هو: أن البهيمة التي يكون فيها عيب يؤدي إلى نقص بين في اللحم، أو تشويه ظاهر في الخلقة، فهذه لا تجزئ في الأضحية(١). والله أعلم.

الفرع الثالث
الوقت

يشترط لصحة الأضحية أن تذبح في وقتها، ولا أعلم خلافاً بين الفقهاء في أن ذبح الأضحية قبل يوم النحر لا يجزئ، ثم اختلفوا بعد ذلك في ابتداء وقت الأضحية وانتهائه.

أما بالنسبة لابتداء وقت الأضحية؛ فقد اختلفوا على خمسة مذاهب:

المذهب الأول: يدخل بطلوع فجر يوم النحر بالنسبة لأهل القرى، لأنه لا تلزمهم صلاة العيد عند أصحاب هذا المذهب، أما أهل الأمصار فيدخل الوقت بالنسبة لهم بعد أن يصلي الإمام صلاة العيد أو يخرج وقت صلاته بالزوال. وبهذا قال أبو حنيفة.

---

(١) انظر آراء الفقهاء التي تضمنتها هذه المسألة في: اللباب، ص ٢٧٥؛ بدائع الصنائع: ٥/ ٧٥؛ شرح الدردير مع حاشية الدسوقي: ٢/ ١١٩؛ شرح الرسالة مع حاشية العدوي: ١/ ٥٠٣ وما بعدها؛ القوانين الفقهية، ص ١٦٣؛ المجموع: ٨/ ٣١٧ وما بعدها؛ المغني: ٣/ ٥٨٣، ١١/ ١٠٠؛ المحلى: ٧/ ٣٥٨؛ نيل الأوطار: ٥/ ١٣٣؛ سبل السلام: ٤/ ٩٢.

المذهب الثاني: يدخل الوقت بعد أن يذبح الإمام أضحيته، والمراد بالإمام: رئيس الدولة أو نائبه، فإن لم يوجد فإمام الصلاة، فإن لم يوجد تحروا ذبح أقرب إمام إليهم وذبحوا بعد ذلك. فإن تبين بعد التحري أنهم سبقوه فلا إعادة عليهم، فإن لم يذبح الإمام أو توانى الإمام في الذبح بدون عذر جاز الذبح بعد مضي مقدار صلاة العيد والخطبة ووقت يتسع لذبح الإمام أضحيته لو ذبح، فإن توانى بعذر أخَّر الناس الذبح إلى ما قبيل الزوال. وبذلك قال مالك.

المذهب الثالث: إذا دخل وقت صلاة العيد، ومضى بعده وقت يتسع لصلاة العيد كما كان رسول الله ﷺ يصليها، فقد دخل وقت ذبح الأضحية وبذلك قالت الظاهرية. وهذا قول الشافعي أيضاً إلا أنه أضاف إلى ذلك أيضاً مقدار وقت يتسع للخطبة.

المذهب الرابع: في مذهب الحنابلة أقوال مثل مذهبي الشافعي والظاهرية، لكن الظاهر أن هذا في حق أهل البوادي. أما بالنسبة لأهل الأمصار وكل موضع تصلى فيه صلاة العيد فإن ظاهر مذهب أحمد: أن وقت الذبح لا يبدأ إلا بعد صلاة الإمام وخطبته، فإذا لم يصلِّ الإمام عمداً أو خطأ لعذر أو لغير عذر فإن الوقت حينئذ لا يبدأ إلا بعد الزوال.

المذهب الخامس: قالت الهادوية من الزيدية: من لا تلزمه صلاة العيد أصلاً أو لعذر فإن وقت الأضحية يبدأ بالنسبة له من فجر يوم النحر. أما الذي تلزمه صلاة العيد فإن الوقت بالنسبة له يبدأ بعد صلاته هو لها، فإن لم يصلِّها يبدأ وقتها من الزوال[1].

الأدلة ومناقشتها

قضية وقت الأضحية ورد فيها أحاديث صحاح؛ نذكر منها ما يلي:

---

(١) اللباب، ص ٢٧٥؛ شرح الدردير مع حاشية الدسوقي: ٢/ ١٢٠؛ شرح الرسالة: ١/ ٥٠٤؛ المجموع: ٨/ ٣٠٣؛ المحلى: ٧/ ٣٧٣؛ الشرح الكبير: ٣/ ٥٥٢؛ نيل الأوطار: ٥/ ١٤١.

١ ـ قوله ﷺ:

«من كان ذبح قبل أن يصلي فليذبح مكانها أخرى، ومن لم يكن ذبح حتى صلينا فليذبح باسم الله» متفق عليه واللفظ للبخاري[١].

٢ ـ وعن جابر قال:

«أمر النبي ﷺ من كان نحر قبله أن يعيده بنحر آخر، ولا ينحروا حتى ينحر رسول الله ﷺ» رواه مسلم[٢].

٣ ـ وعن أنس: أنه ﷺ قال يوم النحر:

«من كان ذبح قبل الصلاة فليعد» متفق عليه، وللبخاري: **«من ذبح قبل الصلاة فإنما يذبح لنفسه، ومن ذبح بعد الصلاة فقد تم نسكه وأصاب سنة المسلمين»**[٣].

٤ ـ وصحَّ عن جابر:

«أن رجلاً ذبح قبل أن يصلي رسول الله ﷺ، فنهى أن يذبح أحد قبل الصلاة» رواه ابن حبان وصححه[٤].

وقد اتفقت هذه الأحاديث، وكلها صحاح، على أن النحر قبل صلاة العيد لا يجزئ، إذن فكل قول يجعل ابتداء وقت الأضحية قبل الصلاة هو قول تعارضه هذه الأحاديث فلا يقبل.

أما القول الذي علق ذلك بصلاة الإمام فإنه تمسك بالحديث الأول، لأن فيه: (حتى صلينا).

وأما من علقه بنحر الإمام فقد تمسك بظاهر الحديث الثاني، وهو واضح.

---

(١) البخاري: هامش الفتح: ٢/ ٣٩٢؛ مسلم: ١٣/ ١١٠.

(٢) مسلم ١٣/ ١١٨.

(٣) البخاري: ٢/ ٣٧١؛ مسلم: ١٣/ ١١٦.

(٤) نيل الأوطار: ٥/ ١٤١.

والذي **يبدو لي في حكم هذه المسألة** ما يلي:

أن الأضحية عبادة مقيدة بوقت، إذن فلا بد أن يكون لها وقت منضبط لا يختلف باختلاف الأشخاص، وتعليق ابتداء وقت الذبح بصلاة شخص أو بنحره يؤدي إلى الاختلاف، وما جاء في بعض الأحاديث من تعليق ابتداء وقت النحر بصلاته ﷺ أو بنحره، فذلك لأنهما كانا منضبطين.

إذن فالذي ينبغي المصير إليه هو: جعل ابتداء وقت الأضحية من الوقت الذي كان ﷺ ينحر فيه أضحيته، وبيان ذلك ما يلي:

من المفهوم أنه ﷺ إنما كان يخرج إلى صلاة العيد بعد طلوع الشمس ويصليها إذا ارتفعت الشمس وزال احمرارها، في الوقت الذي تحل فيه صلاة النافلة[١].

وفي حديث لجندب:

«أنه ﷺ صلى بهم الفطر والشمس على قيد رمحين، والأضحى على قيد رمح»[٢].

وكان ﷺ يصلي العيد ركعتين بتكبيرات زوائد، اختلف فيها، أصحها أنه كان يكبر في الأولى سبعاً سوى تكبيرة الإحرام، وفي الثانية خمساً سوى تكبيرة القيام[٣].

وثبت أنه ﷺ كان يقرأ في الركعة الأولى بعد الفاتحة سورة (ق) وفي الثانية بسورة (القمر)[٤].

---

(١) انظر: البخاري مع فتح الباري: ٢/ ٣٨٠؛ سنن أبي داود: ١/ ٢١٦.
(٢) التلخيص الحبير: ٢/ ٨٣.
(٣) انظر: سنن أبي داود: ١/ ٢٩٩.
(٤) مسلم هامش النووي: ٦/ ١٨١.

وثبت أيضاً: أنه قرأ في الأولى بسورة (الأعلى)، وفي الثانية: بسورة (الغاشية)[١].

وإذا انتهى من صلاته خطب خطبة العيد[٢].

وثبت: أنه ﷺ كان لا يطيل الخطبة، وكان يأمر بعدم إطالتها[٣].

ثم ثبت: أنه ﷺ كان ينحر أضحيته بعد ذلك وهو في المصلى[٤].

ومجمل ذلك قد ثبت في الصحيح، فعن جندب قال:

«صلى النبي ﷺ يوم النحر، ثم خطب، ثم ذبح...» الحديث. رواه البخاري[٥].

إذن فالرسول ﷺ إنما كان ينحر بعد الخطبة.

وعليه: فإذا طلعت الشمس وارتفعت بمقدار رمح أو رمحين، ومضى بعد ذلك وقت يتسع لصلاة ركعتي العيد كما كان ﷺ يصليها، ولخطبة ليست بالطويلة، فإن وقت ذبح الأضحية يبدأ بعد ذلك، وهذا كله مذهب الشافعي، وهو الراجح فيما أرى لما ذكرته.

وقد أخذ ابن حزم على الشافعي إضافة وقت يتسع للخطبة بعد الصلاة، ولعله لاحظ في ذلك قوله ﷺ:

«**أول ما نبدأ به في يومنا هذا: أن نصلي، ثم نرجع فننحر**» متفق عليه[٦].

---

(١) النسائي: ٣/ ١٨٤.

(٢) البخاري هامش الفتح: ٢/ ٣٧٥ وما بعدها.

(٣) أبو داود: ١/ ٢٨٩.

(٤) البخاري: ٢/ ٣٩٢.

(٥) البخاري: ٢/ ٣٩٢.

(٦) البخاري: ٣/ ٣٧٧؛ مسلم: ١٣/ ١١٤.

فقد ذكر ﷺ الصلاة ولم يذكر الخطبة، لكن فاته أنه ﷺ لم يكن يترك الخطبة بعد صلاة العيد، وما كان ينحر إلا بعد الخطبة، فإذا كان ﷺ هو المبين بفعله لابتداء وقت الذبح، فإنه كان لا يذبح إلا بعد الخطبة، وهذا هو قول الشافعي، لذلك رجحناه.

إذا عرفنا هذا، بقي أن نعرف انتهاء وقت الأضحية، وهو أمر اختلف فيه الفقهاء أيضاً على أربعة مذاهب:

المذهب الأول: ذهب بعضهم: إلى أنه ينتهي بانتهاء يوم النحر، أي: اليوم الأول من أيام عيد الأضحى، وممن قال بذلك داود الظاهري. هكذا نقل ابن حزم عنه، بينما نقل النووي عنه ما يوافق مذهب الشافعي الآتي ذكره، لكن ما قاله ابن حزم أولى بالاعتبار، لأنه ظاهري وهو أعلم بمذهب أصحابه.

المذهب الثاني: ذهب بعضهم إلى أنه ينتهي بانتهاء اليوم الثاني من أيام التشريق، أي: اليوم الثالث من أيام عيد الأضحى. وبذلك قال أبو حنيفة، ومالك، وأحمد، والزيدية.

المذهب الثالث: ينتهي بانتهاء اليوم الثالث من أيام التشريق، أي: اليوم الرابع من أيام العيد. وممن قال بذلك الشافعي.

المذهب الرابع: يستمر وقت الذبح إلى نهاية شهر ذي الحجة. وممن قال بذلك ابن حزم الظاهري.

هذا وقد أجاز الجمهور الذبح في الليل مع الكراهة، وقال مالك، وأحمد في رواية: من ذبح في الليل لا تجزئ أضحيته[١].

الأدلة ومناقشتها

ورد في السنة ما يؤيد مذهب الشافعي ومذهب ابن حزم، لكن الأقوى ما يؤيد ما ذهب إليه الشافعي، وذلك ما جاء في حديث لجبير بن مطعم: أنه ﷺ قال: «**كل أيام التشريق ذبح**».

---

(١) انظر آراء الفقهاء في مصادر الفقرة السابقة.

قال الهيثمي: رواه أحمد والطبراني في الأوسط، ورجال أحمد وغيره ثقات.

ورواه ابن حبان والبيهقي أيضاً، وقد ذكر البيهقي الاختلاف في أسانيده بين وقف ورفع، لذلك رد بعض العلماء الاستدلال به على أساس أنه لا يصح وصله مرفوعاً، ويكفي للإجابة على ذلك: أن أحمد والطبراني قد روياه موصولاً برجال ثقات، وأن ابن حبان قد وصله وأخرجه في صحيحه[١].

وفي هذه المسألة أيضاً ورد حديث عن أبي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار قالا: بلغنا أن رسول الله ﷺ قال: **«الأضحى إلى هلال محرم، لمن أراد أن يستأني به»**[٢].

وهو صحيح الإسناد، لكنه مرسل، فلا يقاوم الحديث السابق.

وهو موافق لمذهب ابن حزم، إلا أنه لا يحتج بالمراسيل، وإنما حجته: أن الأضحية فعل خير، ولا تتقيد بوقت إلا إذا ثبت ذلك بنص أو إجماع، والإجماع منعقد على أنها لا تجزئ بعد ذي الحجة، أما قبل ذلك إلى نهاية ذي الحجة فموضع خلاف لا إجماع فيه، فيجوز طيلة ذلك الوقت، وهو احتجاج جيد، لكنه مخالف لحديث جبير السابق، وقد أثبتنا صلاحيته للاحتجاج به.

بقي أن نعلم: بأنه لم يثبت عن الرسول ﷺ النهي عن الذبح بالليل، وما ورد في ذلك من أحاديث فهي ضعيفة لا تصلح للاحتجاج بها، فلا نطيل بذكرها. لكن الأفضل عدم الذبح بالليل خروجاً من الخلاف.

* * *

(١) مجمع الزوائد: ٤/ ٢٥؛ المجموع: ٨/ ٣٠٥؛ التلخيص: ٤/ ١٤٢؛ نيل الأوطار: ٥/ ١٤٢.

(٢) انظر التلخيص ونيل الأوطار: الصفحات السابقة؛ المحلى: ٧/ ٣٧٩.

المطلب الثاني
أحكام الأضحية

أهم ما يتعلق بالأضحية من أحكام هي ما يلي:

١ ـ حكم الأضحية.

٢ ـ الاشتراك في الأضحية.

٣ ـ ما يمتنع عنه مريد الأضحية.

وسأفرد كل واحد منها في فرع مستقل، لذلك فإن هذا المطلب سيتضمن ثلاثة فروع:

الفرع الأول
حكم الأضحية

اختلف الفقهاء في حكم الأضحية على مذهبين:

المذهب الأول: تجب الأضحية على الموسر إذا كان مقيماً. وممن قال بهذا القول أبو حنيفة وأصحابه إلا رواية عن أبي يوسف، وافق فيها المذهب الآخر.

المذهب الثاني: الأضحية مستحبة للموسر، وبذلك قال جمهور العلماء[1].

الأدلة ومناقشتها

أولاً ـ أدلة أصحاب المذهب الأول:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾ [الكوثر: ٢].

وجه الدلالة: أن هذا أمر، والأمر للوجوب.

---

(١) بدائع الصنائع: ٥/ ٥٢؛ الإشراف للبغدادي: ٢/ ٢٤٨؛ المجموع: ٨/ ٢٩٩؛ المغني: ١١/ ٩٤؛ المحلى: ٧/ ٣٥٥؛ نيل الأوطار: ٥/ ١٢٦؛ سبل السلام: ٤/ ٩١.

وأجيب: بأن المراد: اجعل صلاتك ونحرك إذا أردت النحر لله تعالى، ولا تجعله للأصنام كما يفعل أهل الجاهلية، وليس المراد به: يجب عليكم النحر.

٢ ـ حديث أبي هريرة: أنه ﷺ قال:

«من كان له سعة ولم يضحِّ فلا يقربن مصلانا».

رواه ابن ماجه والحاكم وصححه[١].

وجه الدلالة: أن هذا خرج مخرج الوعيد على ترك الأضحية، ولا وعيد إلا على ترك الواجب.

وأجيب: بأن الحديث قد أخرجه البيهقي أيضاً، ونقل عن الترمذي قوله: رفع الحديث غير محفوظ، والصحيح وقفه على أبي هريرة[٢].

على أن في إسناده عبد الله بن عياش، وقد ضعفه أبو داود والنسائي وغيرهما.

٣ ـ وما روي عن أبي رملة عن مخنف بن سليم قال:

«كنا وقوفاً مع رسول الله ﷺ بعرفات، فقال: **يا أيها الناس! على أهل كل بيت في كل عام أضحاه**».

رواه أصحاب السنن الأربعة، وحسنه الترمذي.

واعترض: بأن الحديث في إسناده أبو رملة، واسمه عامر، وهو مجهول الحال[٣].

على أن هذا كله لو صح فهو محمول على تأكد الندب، كما سيأتي في أدلة الجمهور.

---

(١) ابن ماجه: ٢/ ١٠٤٤؛ المستدرك: ٢/ ٢٣٢.

(٢) السنن الكبرى: ٩/ ٢٦٠.

(٣) ميزان الاعتدال: ٢/ ٣٦٣؛ التقريب: ١/ ٣٩٠.

ثانياً ـ أدلة الجمهور:

١ ـ صح عن أم سلمة: أنه ﷺ قال:

«**إذا رأيتم هلال ذي الحجة، وأراد أحدكم أن يضحي، فليمسك عن شعره وأظفاره**» رواه مسلم(١).

وجه الدلالة: في قوله ﷺ: «**وأراد أحدكم أن يضحي**» إذ هو دليل على أن الأضحية مردودة إلى إرادة المسلم، وتفويضها إلى الإرادة مشعر بعدم الوجوب.

٢ ـ ثبت عن الكثير من الصحابة أنهم كانوا لا يضحون مخافة أن يظن الناس وجوبها.

فعن أبي سريحة: حذيفة بن أسيد الغفاري قال:

«لقد رأيت أبا بكر وعمر وهما لا يضحيان، كراهة أن يقتدى بهما».

أي: كراهة أن يقتدي الناس بهما ظانين الوجوب.

وعن أبي مسعود: عقبة بن عامر الأنصاري البدري قال:

«لقد هممت أن أدع الأضحية، وإني لمن أيسركم، مخافة أن يحسب الناس أنها حتم واجب».

رواهما البيهقي، وابن حزم وصححهما واللفظ له، وقال النووي: أسانيدهما حسنة(٢).

وقد سأل رجل ابن عمر عن بعض شؤون الأضحية فأجابه، ثم قال له: «لعلك تحسب حتماً؟ قلت: لا، ولكن أجر وخير وسنة، قال: نعم» رواه البيهقي واللفظ له، ورواه ابن حزم مختصراً وصححه.

---

(١) مسلم هامش النووي: ١٣/ ١٣٩.

(٢) السنن الكبرى: ٩/ ٢٦٥؛ المحلى: ٧/ ٣٥٨؛ المجموع: ٨/ ٢٧٩.

فهؤلاء كبار الصحابة يبينون للناس قولاً وفعلاً: أن الأضحية مستحبة، بل قال ابن حزم: لا يصح عن أحد من الصحابة أن الأضحية واجبة[١]، لذلك فالراجح ما ذهب إليه الجمهور.

الفرع الثاني
الاشتراك في الأضحية

اختلف الفقهاء في حكم الاشتراك في الأضحية على أربعة مذاهب:

المذهب الأول: يجوز أن يشترك الجمع الكبير من غير حصر في كل ما يجوز التضحية به، وبذلك قال ابن حزم.

المذهب الثاني: الحيوان الواحد في الأضحية لا يجزئ عن أكثر من واحد لا فرق في ذلك بين الإبل والبقر والغنم، إلا أنه يجوز للمضحي أن يشرك معه في الأجر قريبه، ومن ينفق عليه أو يسكن معه ولو كانوا أكثر من سبعة، وسواء ضحى بشاة أو بغيرها، وبذلك قال مالك.

المذهب الثالث: الشاة لا تجزئ إلا عن واحد، أما الإبل والبقر فإنها تجزئ عن سبعة سواء كانوا من أهل بيت واحد أو متفرقين. وإلى ذلك ذهب أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد، وداود الظاهري.

المذهب الرابع: تجزئ الشاة عن ثلاثة، والبدنة عن عشرة. وبذلك قال الهادوية من الزيدية. وسيأتي لهذا مزيد تفصيل[٢].

والذي يبدو لي في هذه المسألة: أن الأضحية لها جوانب عدة:

أولها: كونها فعل خير.

والثاني: كونها أحد شعائر الإسلام.

---

(١) انظر: المصادر السابقة.

(٢) مختصر الطحاوي، ص ٣٠١؛ اللباب، ص ٢٧٤، الإشراف للبغدادي: ٢/ ٢٢٨؛ المجموع: ٨/ ٣١٤؛ المغني: ١١/ ٩٦؛ المحلى: ٧/ ٣٨١؛ سبل السلام: ٤/ ٩٦.

والثالث: كونها سنة يخاطب بها القادر عليها.

أما من حيث كونها فعل خير، فهذا يجوز للمضحي فيه أن يشرك معه في الأجر من شاء، قلّوا أو كثروا، أهل بيته كانوا أو غيرهم.

أما من حيث كونها من شعائر الإسلام، فإن أهل كل بيت تكفيهم أضحية واحدة.

وأما من حيث كونها سنة يخاطب بها القادر عليها، فإن الأمر كما قال الجمهور تكفي الشاة عن واحد، ويكفي البعير والبقرة عن سبعة.

وإليك الدليل على ذلك:

١ ـ صح عن عائشة رضي الله عنها: أنه ﷺ ضحى بكبش، وقال: «**بسم الله، اللهم تقبل من محمد، وآل محمد، ومن أمة محمد**» ثم ضحى به. رواه مسلم[١].

٢ ـ وعن أبي رافع ـ مولى رسول الله ﷺ ـ قال:

ضحى رسول الله ﷺ بكبشين أملحين.. قال: أحدهما لمن شهد بالتوحيد ولي البلاغ، والآخر عنه وعن أهل بيته. قال: فكان رسول الله ﷺ قد كفانا، قال الهيثمي: رواه أحمد وإسناده حسن[٢].

٣ ـ وعن أبي هريرة قال:

«ضحى رسول الله ﷺ بكبشين أقرنين أملحين؛ أحدهما عنه وعن أهل بيته، والآخر عنه وعمّن لم يضح من أمته».

قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وإسناده حسن[٣].

---

(١) مسلم هامش النووي: ١٣/ ١٢٢.

(٢) مجمع الزوائد: ٤/ ٢١.

(٣) المصدر السابق.

فهذا رسول الله ﷺ حينما ضحى بشاة واحدة، ذكر نفسه وآل بيته وأمته، وحينما ضحى بكبشين ذكر نفسه وأهل بيته في أحدهما، وذكر نفسه الكريمة وأمته في الآخر.

٤ ـ وعن عطاء بن السائب قال:

«سألت أبا أيوب الأنصاري: كيف كانت الضحايا فيكم على عهد رسول الله ﷺ؟» قال: «كان الرجل في عهد النبي ﷺ يضحي بالشاة عنه وعن أهل بيته، فيأكلون ويطعمون، ثم تباهى الناس فصار كما ترى» رواه ابن ماجه(١).

٥ ـ وصح عن أبي سريحة: حذيفة بن أسيد الغفاري قال:

«حملني أهلي على الجفاء بعدما علمت السنة، كان أهل البيت يضحون بالشاة والشاتين، والآن يبخلنا جيراننا» رواه ابن ماجه بإسناد صحيح(٢).

«**يبخلنا**» أي: ينسبوننا إلى البخل إن اكتفينا بالواحدة أو الاثنتين. حتى اضطر هذا الصحابي الجليل إلى أن يضحي عن كل واحد من أهل بيته بأضحية حتى يجبَّ الغيبة عن نفسه، كما جاء ذلك عنه في رواية أخرى رواها عنه الطبراني بإسناد صحيح(٣).

فدلنا حديث أبي أيوب أن الأضحية الواحدة يتأدى بها شعار الإسلام عن أهل البيت كله، لكن هذا لا يعني أن الزيادة على الواحدة غير مستحب.

فقد ضحى ﷺ بأكثر من واحدة كما سبق، وصرح بذلك حديث أبي سريحة أيضاً، فلكل مضح أن يزيد على الواحدة ما شاء ما دام يقصد بذلك

---

(١) ابن ماجه: ١٠٥١/١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) مجمع الزوائد: ١٨/٤.

الطاعة وهو مستطيع قادر، فإن خرج الأمر إلى حد التكلف والمباهاة، فهذا حينئذٍ يكون مجانباً للسنة.

أما الأضحية باعتبارها سنة يخاطب بها القادر عليها، فهذه لا تتأدى إلا بأن يضحي كل قادر عن نفسه بشاة، أو يشترك مع غيره بحيث يكون سابع سبعة في بعير أو بقرة، وذلك لما يلي:

٦ ـ فعن ابن عباس قال:

«كنا مع رسول الله ﷺ في سفر، فحضر الأضحى فاشتركنا في البقرة سبعة، وفي البعير عشرة» رواه ابن ماجه والنسائي والترمذي، وحسنه وصححه ابن حبان[١].

٧ ـ وعن الحسن بن علي حديث، فيه:

«أمرنا رسول الله ﷺ.. أن نضحي بأسمن ما نجد: البقرة عن سبع، والجزور عن عشرة».

قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير، وفيه عبد الله بن صالح، قال عبد الملك بن شعيب: ثقة مأمون، وضعفه أحمد وجماعة[٢].

قلت: عبد الله بن صالح، هو كاتب الليث بن سعد، وثقه أيضاً ابن معين وأبو زرعة وأبو حاتم وغيرهم. ودافع ابن خزيمة وغيره عنه، واشتد الذهبي في الدفاع عنه حتى قال: ما هو دون نعيم بن حماد ولا إسماعيل بن أبي أويس وحديثهم في الصحيحين[٣]. وعلى ذلك فحديثه حسن إن شاء الله تعالى.

---

(١) ابن ماجه: ٢/ ١٠٤٧؛ الترمذي مع تحفة الأحوذي: ٢/ ٣٥٦؛ النسائي: ٧/ ٣٥٦؛ فتح الباري: ٩/ ٤٩٦.

(٢) مجمع الزوائد: ٤/ ٢٠.

(٣) ميزان الاعتدال: ٢٠/ ٤٤٠.

فهذا الحديث والذي قبله يدلان على أن البقرة تكفي عن سبعة، وهو كما قال الجمهور، لكنهما يدلان على أن البعير يكفي عن عشرة، وهذا مخالف لما عليه الجمهور، ويبدو أن الأمر عند الصحابة والتابعين قد استقر على أن البعير مثل البقرة يجزئ عن سبعة فقط، فإني لا أعلم أحداً من الصحابة قال بإجزاء البعير عن عشرة إلا ابن عباس قال ذلك في الهدى، أما في الأضحية فلم أعثر على نقل عنه، إلا إذا اعتبرنا رأيه مطابقاً للحديث الذي رواه.

كما يبدو أنه مذهب الحسن بن علي رضي الله عنهما للحديث السابق عنه.

كما إني لم أعثر على رأي لأحد من التابعين يوافق ذلك إلا رواية عن سعيد بن المسيب، وقد صح عنه رواية أخرى موافقة لمذهب الجمهور، فيبدو أنه قد رجع إلى قولهم.

بينما روي مثل مذهب الجمهور عن علي وعائشة وابن مسعود وابن عمر وأنس وحذيفة وجابر وابن مسعود البدري.

بل روى ابن أبي شيبة بإسناده عن الشعبي قال:

«أدركت أصحاب رسول الله ﷺ وهم متوافرون: كانوا يذبحون البقرة عن سبعة، والبعير عن سبعة».

وصح عن إبراهيم النخعي قال:

«كان أصحاب محمد ﷺ يقولون: البقرة والجزور عن سبعة»[١].

فهذا نقل عن الجمع الغفير من أصحاب الرسول ﷺ، فعدول جمهور الصحابة والتابعين عن الأخذ بموجب الحديثين السابقين بالنسبة للإبل لا بد

---

(١) المحلى: ٧/ ٣٨٢.

أن يكون عن سبب، ولا بد أن يكون عندهم في ذلك شيء عن رسول الله ﷺ.

ولعلهم جعلوا العمل في الأضحية نظير العمل في الهدي، فقد صح عن جابر قال:

«خرجنا مع رسول الله ﷺ مهلين بالحج، فأمرنا رسول الله ﷺ أن نشترك في الإبل والبقر كل سبعة منا في بدنة» رواه مسلم[١].

على أنه قد وردت أحاديث مرفوعة تقضي بما قال به الجمهور، لكن في أسانيدها ضعف، منها:

ما روي عن ابن مسعود: أنه ﷺ قال:

«البقرة عن سبعة، والجزور عن سبعة في الأضاحي».

رواه الطبراني في معاجمه الثلاثة، وفيه حفص بن جميع، وهو ضعيف[٢].

وعن الشعبي قال:

«سألت ابن عمر عن البقرة والبعير تجزئ عن سبعة؟ فقال: كيف؟، أوَ لها سبعة أنفس؟! قلت: إن أصحاب محمد ﷺ الذين في الكوفة أفتوني، فقالوا: نعم، قاله النبي ﷺ وأبو بكر وعمر، فقال ابن عمر: ما شعرت بذلك».

ذكره ابن حزم من طريق ابن أبي شيبة، وسكت عنه[٣].

لكن في إسناده مجالد بن سعيد، وهو ضعيف، قال الحافظ الذهبي: مشهور، صاحب حديث، على لين فيه[٤].

---

(١) مسلم هامش النووي: ٩/ ٦٧.

(٢) المحلى: ٧/ ٣٨٢.

(٣) مجمع الزوائد: ٧/ ٣٨٢.

(٤) ميزان الاعتدال: ٣/ ٤٣٨.

وكلام ابن عمر في هذا الحديث يدل على التوقف، لكن رويت عنه رواية أخرى موافقة لرأي الجمهور، فدل ذلك على أنه رجع إلى قولهم.

وعلى أية حال فإن من قال بأن البعير يكفي عن عشرة غير مجانب للصواب؛ وذلك لأن حديث ابن عباس، وحديث الحسن يدلان لقوله.

وقد نقل القول بهذا عن العترة، وإسحاق بن راهويه، وابن خزيمة، كذا قال الشوكاني[١].

والذي يبدو لي: أن الأخذ بقول الجمهور أحوط، لأن الجماهير من الصحابة والتابعين قد عدلوا عن المفاضلة بين الإبل والبقر إلى المساواة بينهما، وهذا لا بد أن يكون لسبب، وهم أعلم بسنة رسول الله ﷺ، فاتباعهم لذلك أحوط وأسلم، لكن ذلك مع عدم المساس بقول من فاضل بين الإبل والبقر، لأن حديثي الحسن وابن عباس يدلان له.

الفرع الثالث

ما يمتنع عنه مريد الأضحية

إذا أراد المسلم أن يضحي فهل يمتنع عن شيء مما يمتنع عنه المحرم؟.

هنا اختلف الفقهاء على مذاهب، أهمها ثلاثة:

المذهب الأول: إذا أراد المسلم أن يضحي حرم عليه أن يأخذ شيئاً من شعره وأظفاره ابتداء من دخول شهر ذي الحجة حتى يضحي. وإلى ذلك ذهب أحمد، والظاهرية وبعض أصحاب الشافعي.

المذهب الثاني: يكره ذلك كراهية تنزيه وليس بحرام، فيستحب له الإمساك عن شعره وأظفاره ولا يجب. وممن قال بذلك مالك، والشافعي وغالب أصحابه، والزيدية، وبعض أصحاب أحمد.

---

(١) نيل الأوطار: ٥/ ١٣٧.

المذهب الثالث: لا يكره ولا يحرم عليه ذلك، ولا بأس عليه أن يأخذ من شعره وأظفاره إن أراد. وبذلك قال أبو حنيفة[١].

الأدلة ومناقشتها

ظاهر السنة يؤيد ما ذهب إليه أحمد ومن وافقه، لذلك فإني سأسوق الاستدلال لهذا المذهب، ومن خلال مناقشته تتبين حجة المذاهب الأخرى، **فأقول**:

يدل لمذهب أحمد ومن وافقه، ما صح عن أم المؤمنين أم سلمة: أن رسول الله ﷺ قال: «**إذا رأيتم هلال ذي الحجة، وأراد أحدكم أن يضحي فليمسك عن شعره وأظفاره**» رواه مسلم وغيره، وفي رواية: «**فلا يأخذن من شعره وأظفاره حتى يضحي**»[٢].

فهذا الحديث حجة على أبي حنيفة فيما ذهب إليه من القول بعدم مشروعية الإمساك عن الحلق وتقليم الأظافر، قياساً على اللباس المخيط ونحوه، فلا يمنع منه المضحي مع حرمته على المحرم، فكذلك هذا.

ولا يخفى عليك: أن هذا القياس قد جاء في مقابلة النص فلا يقبل، أما مالك والشافعي ومن وافقهما فقد حملوا النهي في الحديث على الكراهة، واحتج الشافعي لذلك بما صح عن عائشة قالت:

«فتلت قلائد هدي رسول الله ﷺ بيدي، ثم قلدها رسول الله ﷺ بيديه، ثم بعث بها مع أبي، فلم يحرم على رسول الله ﷺ شيء أحله الله حتى نحر الهدي» متفق عليه[٣].

---

(١) شرح معاني الآثار: ٤/ ١٨٢؛ شرح الدردير: ٢/ ١٢١؛ القوانين الفقهية، ص ١٦٥؛ المجموع: ٨/ ٢٠٧؛ المحلى: ٧/ ٣٦٩؛ المغني: ١١/ ٩٥؛ نيل الأوطار: ٥/ ١٢٨.

(٢) مسلم: ١٣/ ١٣٩؛ سنن أبي داود: ٣/ ٩٤،؛ ابن ماجه: ٢/ ١٠٥٢.

(٣) البخاري: ٣/ ٤٣٧؛ مسلم: ٩/ ٧٣.

قال الشافعي: البعث بالهدي أكثر من إرادة الأضحية، فدل على أنه لا يحرم ذلك[١].

يعني: أن عدم التحريم في الهدي مع أنه أعظم من الأضحية، قرينة تصرف النهي في الأضحية عن ظاهره، وهذا الاستدلال قوي، لكن لا يخفى: أن حديث عائشة عام، وحديث أم سلمة خاص، فيجب لذلك تقديمه، ثم يعمل بالعام فيما عدا ما تناوله الخاص.

ويبدو لي: أن من الضروري الوقوف قليلاً عند استدلال الشافعي بحديث عائشة، وذلك لأن هذا الحديث كما ثبت في الصحيح قد جاء ردّاً من عائشة رضي الله عنها على فتوى بلغتها عن ابن عباس مفادها: أن من بعث بالهدي حرم عليه كل شيء يحرم على المحرم حتى ينحر هديه؛ فيدخل في ذلك: لبس المخيط من الثياب، والطيب، ومباشرة الزوجة، وما إلى ذلك مما يحرم على المحرم، هذا مذهب لابن عباس وآخرين غيره من الصحابة والتابعين[٢]، فردت عائشة على ذلك: بأن رسول الله ﷺ كان يبعث بالهدي، ويبقى محلاً غير محرم.

لكن هذا يمكن حمله على أمور خاصة لا تخفى على الزوجة، وعلى أمور أخرى تتكرر كثيراً ولا تخفى على أحد: فرسول الله ﷺ كان يبعث بالهدي ولم يكن يحرم عليه من أهله شيء، وهذا لا يخفى على عائشة لأنها زوجه ﷺ، كما أنه ﷺ لم يكن يمتنع عن لبس المخيط أو الطيب، لأن هذا من الأمور الظاهرة التي تتكرر كثيراً ولا تخفى على أحد، أما قص الشعر وتقليم الأظافر فهذه من الأمور التي لا تتكرر كثيراً، فقد تمضي الأيام العديدة ولا يأخذ الإنسان شيئاً من شعره أو أظفاره ولا يلاحظ ذلك أحد، فالظاهر أن عائشة لم ترد هذا بخصوصه في حديثها، وإنما أرادت الرد على

---

(١) المجموع: الصفحة السابقة.

(٢) انظر: فتح الباري: ٣/ ٤٣٤.

تعميم ابن عباس في فتواه، بل إن ذلك قد جاء نصّاً في بعض روايات هذا الحديث، فقد جاء في رواية للبخاري بلفظ:

«كنت أفتل قلائد هدي رسول الله ﷺ، فيبعث هديه إلى الكعبة، فلم يحرم عليه ما حل للرجل من أهله حتى يرجع الناس».

وفي رواية لمسلم: «فأصبح فينا رسول الله ﷺ حلالاً، يأتي ما يأتي الحلال من أهله، أو يأتي ما يأتي الرجل من أهله»[١].

وهذا يوضح لك ما قلناه، لذلك فلو عكس أحد المسألة وحمل عموم حديث عائشة على خصوص حديث أم سلمة، وقال: لا يمتنع على من بعث بالهدي شيء مما يمتنع على المحرم إلا قص الشعر وتقليم الأظافر من هلال ذي الحجة حتى ينحر الهدي، لأن هذا يمتنع على المضحي، ومن يبعث بالهدي أعظم منه، فيمتنع عليه ذلك من باب أولى.

أقول: لو قال بذلك أحد لما كان بعيداً من الصواب.

وبهذا يتبين لك ما قلته سابقاً من أن ظاهر السنة يؤيد ما ذهب إليه أحمد ومن وافقه في هذه المسألة، والله تعالى أعلم.

❑❑❑

---

(١) البخاري: ١٠/ ١٩؛ مسلم: ٩/ ٧١.

فهرس موضوعات القسم الأول

الباب الثاني
في أحكام تتعلق بالعبادات

❑❑❑